بسم اللہ الرحمن الرحیم

مسلم الثبوت

العالم الفاضل مولانا مولوی

محب اللہ

مع حاشیۃ

التعلیق المنعوت

بتحشیۃ جدیدۃ للفاضل العلامۃ محمد عبداللہ

الایوبی الکندھاری النقشبندی السلیمانخیلی

مع الحاشیہ الدقیقۃ للعالم المحقق و الفاضل ابو الحفاظ

مولانا صالح محمد الارغستانی شیخ الحدیث والتفاسیر

ناشر

مکتبۃ العلوم الدینیۃ

کانسی روڈ کوئٹہ

0321-8113028

ما شاء الله لا قوة الا بالله

نحمدك يا من بيده الملك والملكوت والعزة والقدرة والعظموت ونصلي على حبيبك سيدنا المعظم في الملكوت والناسوت

على ان وفقنا الطبع

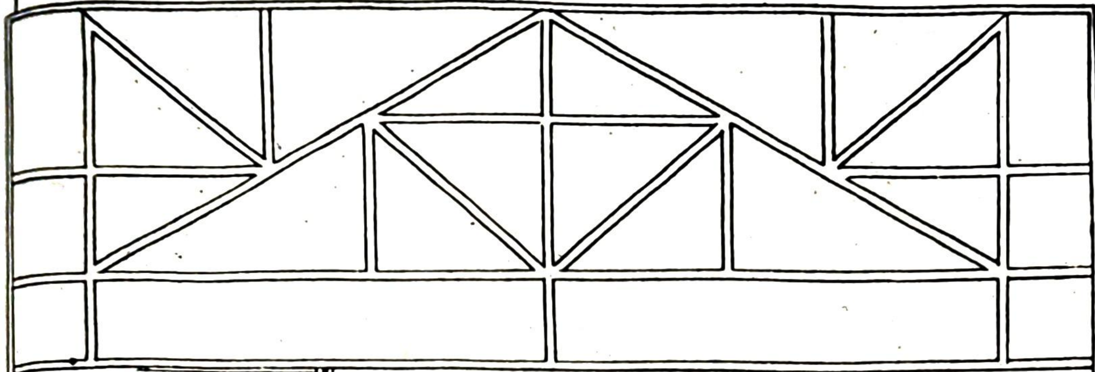
مسلم الثبوت

للعلامة الفاضل مولانا المولوي محب الله رحمه الله مع حاشيته

التعليق المنعوت

مع الشرح المنظم على متن المسلم للعالم المحقق والفاضل المدقق وحيد الزمان فريد الدوران ابو الحفاظ مولانا صالح محمد الارغستاني شيخ الحديث والتفاسير في المدرسة دار العلوم الشرعية الواقعة في كمپ سرخاب

مكتبة العلوم الدينية كانسي روڈ شالدره كوئٹه۔



بسم الله الرحمن الرحيم

كيف احمدك اللهم فانك ازلى وابدى وقديم ووجودى فانٍ وحياتى متناهية وعظامى رميم منك الخير والجود × وبيدك كل مراد وكل مقصود × وجودك علة جميع الموجودات وامرك منشأ خلق المخلوقات اشهد واقر بقلب سليم × ان لا اله الا انت وحدك من غير سهيم × ثم شهادتى بتوحيدك واقرارى بتفريدك انما هما من نعمائك الكاملة × وآلائك السابغة × فلولا هدايتى لغويتُ × وضللت وتويتُ × فاشكرك شكرا كثيرا × واثنى عليك ثناءً وفيرا × اعطيت ما طلبتُ وفعلت ما رجوتُ اذا اعترض مانع حدث منك دافع × فعال شانك × جلى برهانك × عميم احسانك × عزيز سلطانك

تبارك شان ربّ العٰلمينا	ولى الخير خير الرازقينا	تعالى شانه من كل نقص	وتنزيه ومدح المادحينا
جدير بالعبادة انفرادا	مفيض الجود معطى السائلينا	عليم بالخبايا فى قلوب	مُباه بالعباد الصّالحينا
معاف عن ذنوب الخطايا	برحمته يجازى الطائعينا	ترى خضعت وذلت واستمالت	بسدته جباه الآمرينا
يكون بقوله كن ما يريدُ	فلم يمسسه عجز العاجزينا	ويفعل ما يشاء باختيار	بلا منع وخوف السّائلينا
غنىّ عن عبادتنا جميعًا	فلا يجديه طوع الطائعينا	وقانا سوء اعمال دواما	فحقا كان خير الحافظينا
قنى عن شرّ ما كسبت يداى	كذا عن شر كيد الحاسدينا	وبارك فى صنيعى ثم ضاعف	الٰهى انت خير الناصرينا

واعظم ما انعمت علينا ان جعلتنا بفضلك العميم × واحسانك العظيم × بامة حبيبك × وصفيك ونجيبك × سيدنا وسندنا × وسيلة يومنا وغدنا × محمد المصطفٰى × واحمد المجتبىٰ × صلى الله عليه وسلم × وبارك وكرم × امام الانبياء والمرسلين فخر الاولين والآخرين. نور السمٰوات والارضين × عرف المسك والورد وسائر الازهار والرياحين × قامع اصل الشرك والظلم والالحاد × معلن ان لا اله الا الله تعالى عن الاضداد × ناسخ الشرائع السابقة بشريعته البيضاء المضيئة اللامعة × ماحى الرسوم القبيحة القاتلة × والعقائد الفاسدة الباطلة × رؤف الائمة كاشف الغمة × علم الهدى مصباح الدجى المبعوث لتتميم مكارم الاخلاق × وتعميم الاخوة والمروة والوثاق كلامه جوامع الكلم × لسانه ينابيع الحكم

صلوة الله دوما واتصالا	عليكم يا حبيب العاشقينا	فدت نفسى وما للوارثينا	عليكم يا شفيع الآثمينا
الا من يق مُترا البوز فارحم	وقد ذهبوا وصار واقامرينا	بهند نحن انتم بالمدينة (المراد المال والمتاع)	فكيف الوصل كنا باعدينا
وجدنا كم لامتكم رءوفا	شفيقا بل رحيما العٰلمينا	الا اذ نوا عكم نقاسى	الا من يشتق وصل لواصلينا
لمثلك من رسول لا ينال	فايم الله فقنا السابقينا	ومن منن مننت على برايا	هديت الى صراط الفائزينا
		نذير للذين طغوا وضلوا	مبشر رؤية للطائعينا

نعوتكم علت عن حد عد   وجلت عن مدا د الكاتبينا
اذا ذكر اسمه بكم ذكرتم   وذلك انتهاء الواصفينا
فصل عليه ربى ثم سلم   من امته الكسالى العاجزينا
وعلى آله واصحابه الذين شادوا الدين فى اذاعوا الهداية
واليقين والائمة المجتهدين رضى الله تعالى عنهم وعنا معهم اجمعين
وازواج ومن كانوا باٰل   واصحاب رؤس الصالحينا
فهم رحماء بينهم كما هم   اشداء الورى للكافرينا
ولم يمنعهم عن قول حق   مخالفة ولوم اللائمينا
غزى سنوت هم سنون الفا   ومع هذا تولوا مدبرينا
لكل منهم درجات رفع   كما الحق داموا جاهدينا

وبعد فيقول العبد الضعيف الراجى نعمة الله ورضاه محمد بركت الله الكهنوى الفرنگى محلى وطنا الرازقى مشربا ابن الفاضل الكامل مولانا الحافظ محمد احمد الله رحمة الله نور الله مرقده وبرد مضجعه فى الجنن ـ لما كان كتاب مسلم الثبوت فى فن اصول الفقه لمولانا الفاضل محب الله البهارى غفر الله البارى مختصرا غاية الاختصار ومتداولا ومشهورا نهاية الاشتهار كانه الشمس فى نصف النهار حتى صار معارك للآراء ، ومطارح للاذكياء فبذلوا مساعيهم بتعليق الحواشى عليه والشروح ، وجهدوا فى اجل مطالبه الوضوح وكانت النسخ المطبوعة تخلو عن تلك الافاضات وتعرى عن الافادات تعين للتلامذة والاساتذة وقت التدريس والدرس والمطالعة وهو باعلى عبارة وغاية اختصاره ودقة مباحثه وندرة مسائله كان ينبغى ان يطبع بعد صحة عبارته وبذل الجهد فى حسن كتابته محلى بالحواشى المفيدة الجديدة معرّى عن الغواشى القديمة محلى بالكسور بين السطور شرعت مع قصور باعى فى هذا الفن متوكلا على ولى التوفيق والمن فى جمعها وتاليفها ، واقتباسها وتلقيطها واجمالها وتفصيلها ، وتوضيحها وتلخيصها ومقابلتها وتصحيحها وسميتها **التعليق المنعوت على مسلّم الثبوت** ثم توجهت الى طبعه مهتما فى وضاحة الخط وصفاء الطبع ، بحيث يورث رويته تنشيط الطبع ومتعنيا فى رفع اغلاطه وصحته واعجاب صورته وسيرته ، فجاء بعون الله تعالى وتوفيقه يسر النواظر ويروق الخواطر كما جهدنا فى الهواجر ظلمة الدياجر

حمدت الله حمد الشاكرينا   برحمته يربى العلمينا
على طبع المسلم بالحواشى   بها حلت مطالب طالبينا
بها امنوا الرجوع الى الشروح   بها استغنوا عناء الماهرينا
واعلى صحة وصفاء طبع   يروق به عيون الناظرينا
واحسن كاغذ كما وكيفا   وحسن كتابة للكاتبينا
وبين سطوره كتبت كسور   لتفهيم المعانى الدارسينا
سواد حروفه باللمع نور   يزيل غياهب المعنى تشينا
بسيرته انيق اهل علم   وصورته يسر الناظرينا
به وبغيره المطبوع قبل   وجدات اذا ترى بونا مبينا
فقابل خطه بالخط حسنا   وصوره بصورته حسينا
وصحته بصحته تشير   اليه بها اصابع ناظرينا
وذلك كله بالجهد منى   ووفق فيه رب العلمينا
بتحشية وتصحيح وطبع   بصفو بعد ترتيب يزينا
وما اربى به من افتخار   وان ادعى بحزب الفاضلينا
فليس سوى التقاط من صنيعى   وتلخيص شروح الشارحينا
وكيف لست املك ما صنعت   فلذلك من فيوض السابقينا
على ان لو شرعت وما استعنت   به من كان احرى ان يعينا
لخبت وما ظفرت بما اردت   ولم ار وجه فوز الفائزينا
ولما قد تعسّر امر طبع   بنا خير وخلف الواعدينا
وعدم الانطباع كما نريد   بقلة اعتناء الطابعينا
الى اجزاء مطبعة املنا   وكان الله خير الناصرينا
فهيا جملة الاسباب حتى   نرانا اليوم فيها طابعينا
فاحمده على حسن انطباع   صحيحا خاليا عزوا يشينا
وارجو ان يوفقنى دواما   ويجعله رفيقا لابينا
ويهدينا صراطا مستقيما   وينجى من عواقب هالكينا
وليصفح عن ذنوب الخطايا   ويرحم فهو خير الراحمينا

4

وآل اليها المآل ثم الآية اصلها اوية بالفتح وهي العلامة واما سمي بها الكلام التام من القرآن المنظم لانه علامة الحق المبين ٥٣ قوله وارسل البينات يحتمل ان يراد بها الآيات المحكمة الواضحة التي لا تحتمل التاويل ويحتمل ان يراد بها الدلائل الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته فتكون القرينة الثانية توضيحا للاولى ويحتمل ان يراد بها المعجزات الظاهرة الدالة على حقية نبوة سيدنا ومولانا محمد صلى الله عليه وآله وصحبه وسلم ١٢ ٥٤ قوله فطلع الخ بحقيقة الاسلام وبطلان ما عداه ولما كان اظهار اليقين متفرعا على البينات المثبتة لنبوة النبي الحاكم بحقيقة الاسلام وبطلان الكفر فرع بالفاء ٥٥ قوله فطلع بالتشديد والتخفيف على الاول يكون الدين منصوبا ومعناه لا بعد التنزيل والارسال اي اكمل ونشر بها الدين في الآفاق وفي القاموس طلع كمنع تطليعا املاه وعلى الثاني يكون الدين مرفوعا فاعلا ومعنى الطلوع بمعنى الظهور في القاموس يقال طلع الكوكب والشمس كمنع طلوعا ظهر ٥٥ قوله الدين بالكسر الاسلام كما في القاموس وقد يقال الدين وضع الهي سائق لذوي العقول باختيارهم اياه الى الخير في الدين ٥٦ قوله وطبع هذا ايضا يحتمل الوجهين من التشديد والتخفيف كطلع على الاول يكون اليقين منصوبا ومعناه املأ اليقين في قلوب المؤمنين يقال طبع الاناء فتطبيع اي املأه فامتلأ فالتطبيع مطاوع من تطبيع وعلى الثاني يكون مرفوعا اي ثبت اليقين في قلوب المؤمنين ١٢ ٥٧ قوله اليقين هو في اللغة ازاحة الشك وفي الاصطلاح الاعتقاد الجازم الثابت الراسخ الذي لا يزول بازالة مزيل ٥٨ قوله وكل مجاز في الموجودية وذلك لان الممكن في حد ذاته مصداق للعدم لا بمعنى ان ذاته يقتضي العدم والا يصير ممتنعا ولا بمعنى كونه اولى الذات لانتفاء الاولوية الذاتية كما ثبت في محله بل بمعنى انه لا حاجة لعدمه الى شيء بل عدم علة الوجود كاف لعدمه وتاثير عدم العلة في عدم المعلول عبارة عن عدم تاثيرها في الوجود والموجود حقيقة وبالذات هو الواجب سبحانه تعالى وهو احد وغيره موجود بمعنى انه منسوب اليه تعالى والاطلاق الموجود على غيره كاطلاق الشمس على الماء المتسخن بالشمس من غير قيامها به ومن ثم قيل الممكن هالك في حد ذاته وان ليس الموجود الا الله تعالى لا انه هالك في وقت من الاوقات ٥٩ قوله ولك الامر تحقيقا لانك مالك كل امر وان لك الامر على سبيل الاستعلاء لان العلو والمجد لك لا لغيرك ٥١٠ قوله وكل مجاز اي امر منك بامرك واجازتك فالامر نزل منك ثم تحول على من سواك ٥١٠ قوله وكل مجاز في تمليك بعض الامور وذلك لان الله تعالى مالك جميع الممكنات لكنه بفضله ورحمته جعل بعض الاشياء ملكا لبعض عباده وبعد فناء العباد طرأ يعود تلك الاشياء اليه تعالى كما قال عز من قائل لمن الملك اليوم لله الواحد القهار ويمكن ان يقال معناه كل من سواك من اولى الامر مجاز في الامر والنهي لان امرهم وكذا نهيهم انما هو باجازتك ٥١١ قوله اعنة المبادي الخ فيه ايماء الى انه لا تاثير للمبادي في المقاصد حقيقة كما هو مذهب اهل الحق ٥١٢ قوله التكلان التوكل اظهار العجز والاعتماد على الغير والاسم التكلان ومرجع الامور والتصرف فيها اليه لانه تعالى وهو الكافي في مهمات الامور فلا اعتماد الا عليه فعليه التكلان وبه الاعتصام ٥١٢ قوله وعليك التكلان وذلك لان العالم بنقيره وقطميره مستند اليك اولا وبالذات وانما الاسباب من قبيل الشرائط والروابط فانت المستعان في مهمات الامور فكيف يجوز التوكل على غيرك ٥١٣ قوله والصلوة اي الدعاء والرحمة والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله صلى الله عليه وسلم ٥١٤ قوله الحكم جمع حكمة وهي عبارة عن ادراك احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية وهي تنقسم الى نظرية اعني الاعتقاديات وعملية اعني الاخلاق المرضية والاعمال الصالحة وقد تممها الله تعالى لاجل نبينا صلى الله عليه وسلم والانبياء السابقون وان اوتيت لهم الحكمة لكنها لم تكن تامة كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم بعثت لاتمم مكارم الاخلاق والاسناد اليه عليه الصلوة والسلام مع ان المتمم هو الله تعالى اسناد الى السبب مجازا ٥١٥ قوله بالطريق الامم اي الوسط والمراد به شريعته صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط والتفريط ٥١٦ قوله بجوامع الكلم والمراد بجوامع الكلم الكلمات الجامعة لانواع الاحكام وهو القرآن العظيم ٥١٧ قوله الى افهام الامم والافهام جمع فهم ولو كان مصدر كما ظن يقال لافهام الامم ٥١٨ قوله فيقول الشكور الصبور الخ المراد بالشكور الاول الشاكر مجازا وانما اختاره ليحصل التجنيس مع الشكور الثاني وبالصبور الصابر وانما اختاره رعاية للسجع والشكور الثاني من اسماء الله الحسنى ومعناه المجازي على الشكران لان جزاء الشكر يسمى شكرا لكونه واقعا في مقابلته كما انه يسمى جزاء السيئة سيئة وقيل معناه المثيب على القليل من الطاعة الكثير من النعمة لانه بالعمل في ايام معدودة يثيب بنعيم الجنة ابدا وعلى التقديرين يرجع الى صفة فعلية وقيل معناه المثني على من اطاعه من عباده ونعم ما قال الغزالي لمن كان الذي اخذ فاثنى شكورا فالذي اعطى فاثنى احق ان يكون شكورا وحينئذ يرجع الى صفة كلامية ١٢

ديباجة	٥ من تطليع الدين ٣ سهم	نـ التكميل ٣	الكتاب

ك بان الدين من دانه يدينه بمعنى اطاعه والملة من الاملال بمعنى الاملاء وهو الكتابة فتسمية الشرع المبين بالدين باعتبار اطاعة الناس له وبالملة باعتبار الكتابة فالذات واحد والفرق بالاعتبار قالوا الدين شعار الاتقياء والملة شعار العلماء ولا ينفع احدهما بدون الآخر نفعا تاما فتدبر ١٢ عبيد الله

٥٥ انما قال ذلك لان الايمان هو التصديق والتصديق يشمل الظن ايضا او هو مبني على مذهب من قال ان ايمان المقلد صحيح والتفصيل في كتب الكلام ١٢ ع

ظ جمع عنان بمعنى اللجام شبه المبادي والاسباب بالافراس كناية واثبت لها الاعنة تخييلا والمراد باليد القدرة فافهم ١٢ عبيد الله

بسم الله الرحمن الرحيم ٥

الحمد لله الذي نزل الآيات وارسل البينات فطلع الدين وطبع اليقين ربنا لك الحقيقة حقا وكل مجاز ولك الامر تحقيقا وكل مجاز اعنة المبادي بيديك ونواصي المقاصد مفوضة اليك فانت المستعان وعليك التكلان والصلوة والسلام على سيدنا محمد المتمم للحكم بالطريق الامم والمبعوث بجوامع الكلم الى افهام الامم وعلى اله واصحابه الذين هم ادلة العقول سيما الاربعة الاصول اما بعد فيقول الشكور الصبور محب الله بن عبد الشكور بلغه الله تعالى الى ذروة الكمال ورقاه عن حضيض القال لحقلة الحال الى السعادة

ك قوله الحمد الخ قالوا هذه الجملة يحتمل ان يكون انشائية لان المقام مقام انشاء الحمد ويحتمل ان يكون خبرية لان الاخبار بالحمد يوجب الحمد لانه اظهار صفات الكمال قيل لا بد في الحمد من ارادة ابتداء التعظيم وهذا ليس جزء ماهية الجزل معنى زائد عليه والمركب من المعنيين لا خارج اذ ليس هو ابتداء معنى اللفظ علة له اقول لعل مرادهم ان الاخبار بهذا الخبر الملحوظ فيه ارادة التعظيم يكون حمدا وحينئذ الخبر على حقيقته ولو سلم ان هذه الجملة حمد فالفرق انها على تقدير كونها انشائية يكون منسلخة عن النسبة الخبرية كقولك رحمه الله بمعنى ارحمه وعلى تقدير كونها خبرية لا يكون منسلخة عنها وان جاءت وسيلة بمعنى خارج عن حقيقتها كما في لازم فائدة الخبر فتامل كذا في المنهية ٥٢ قوله نزل الآيات يحتمل ان يراد بالآيات آيات القرآن بقرينة التنزيل ويحتمل ان يراد بها العلامات الدالة على وجوده تعالى وعلمه وقدرته وهي المصنوعات ١٢ ٥٢ قوله نزل الآيات وانما اثر التنزيل اشعارا بان نزول الحق المبين وقع نجما نجما على ما اقتضته الحال

جل وعلا ١٢ عبيد الله قندهاري + لانه يستلزم كونه موجودا وهو صفة كاملة ١٢ ع

عه حاصله ان ارادة التعظيم التي لا بد منها في الانشاء خارجة عن الخبر ملحوظة معه كما لظرف الحال فلا يلزم التركيب ١٢ ابو الفضل محمد عبيد الله الاولى القندهاري رح

عه في التلخيص ان فائدة الخبر كزيد قائم هو الاعلام بهذه النسبة التامة الخبرية التي لم يعلمها المخاطب ولازمها هو كون المتكلم عالما بهذا الخبر كما يقال للمخاطب قد حفظت القرآن فان المخاطب عالم بكونه حافظا للقرآن وقد اظهر المتكلم بهذا الخبر كونه عالما بحفظ المخاطب القرآن وتفصيل ذلك في شرح التلخيص المطول والمختصر ١٢ محمد عبيد الله النقشبندي الاولى غفر له الباري

سه اعلم انه بين ابن الحاجب في خواص الابواب من شافية ان الانزال هو النزول دفعة والتنزيل هو النزول تدريجا ثم القرآن يوصف بالانزال والتنزيل لانه ثبت في الاحاديث النبوية ان القرآن انزل من اللوح المحفوظ الى سماء الدنيا دفعة واحدة ونزل اليه في ثلث وعشرين سنة مدة النبوة ثم التنزيل نعمة لنا معشر المسلمين اولا وبالذات فلذا قال نزل الآيات فافهم ١٢ عبيده

بسم الله الرحمن الرحيم

قال المص الحمد لله الخ خلاصة الغرض من هذه الخطبة بيان عدة امور آلاول اداء الشكر بعنوان الحمد على فيضان هذه النعمة العظمیٰ من تأليف مثل هذا المتن المتين بفقر لطيفة يتفتح اليها الأذان والثاني اداء الصلوٰة على واسطة ذلك الفيضان الالهي وعلىٰ من اعانه في ايصال الامر السبحانى بنكت دقيقة يتعجب عنها الاذهان والثالث بيان الباعث على التأليف في علم الاصول بما ترى من النكات الغريبة والكلمات العجيبة لله دره والرابع بيان خلاصة الكتاب لقصد البصارة في الفهم والخطاب فافهم ثم اللام في الحمد للجنس اوالاستغراق اى كل حمد من الازل الى الابد من اى حامد ثابت لله تع والسلام الجارة للاختصاص اوللارتباط بارادة الفرد الكامل منه فبان لك التعميات والتخصيص الواحد والتفصيل في موضعه قوله في الحاشية المرقومه برقم له لان المقام مقام انشاء الحمد الخ لان فيضان نعمة التأليف على المص من الله سبحانه يستدعى ايجاد الحمد وانشائه لا الاخبار عن الواقع ونفس الامر كما لا يخفى على البصير قوله فيها لان الاخبار بالحمد يوجب الحمد الخ حاصله ان المقصود من الحمد اظهار الصفات الكمالية له تع وفي الاخبار بالحمد له تع ايض اظهارلها لانه يستلزم كونه تع محمودًا فحصل ماهو المقصود من الحمد بالجملة الخبرية ايض وهو المطلوب فافهم قوله فيها قيل لابد في الحمد الخ غرضه اعتراض على السابق بما حاصله انه لابد في الحمد في مقام التأليف فكيف يحتمل ان يكون خبرية قوله فيها والمركب من المعنيين الخ يعني لو قلنا بجزئية تلك الارادة في يكون الخبر انشاء اذ لاخلوج له ح حتى يكون حكاية عنه بل هو ابتداء معنى لفظه علة وموجد له كبعت للبيع فكيف يصح احتمال الخبرية قوله فيها اقول لعل مرادهم الخ جواب عن الاعتراض على السابق بما حاصله ان ارادة التعظيم من الخبر انما هي على منوال التقييد بان يكون القيد خارجا عن الخبر ملحوظا معه فلا يلزم عدم الخبرية ولا التركيب فصح احتمال الخبرية فعلىٰ هذا كان الخبر باقيا على حقيقته كما لا يخفى على البليد فضلًا على اللبيد قوله فيها ولو سلم الخ - جواب على التسليم حاصله سلمنا ان هذه الجملة الخبرية مع ارادة التعظيم التى لابد منها في الانشاء حمد لكن لا يلزم منه ان يكون الخبر انشاء للفرق بينهما بان الجملة الانشائية منسلخة عن النسبة الخبرية والخبرية مع ارادة التعظيم فيها لاتكون منسلخة عنها وان جعلت باعتبار تلك الارادة وسيلة للانشاء الذى هو معنى خارج عن حقيقتها وهذا على منوال ما قالوا ان فائدة الخبر وسيلة للازم فائدة الخبر فلا يلزم عند التركيب كون الحمد انشاء ولاخلو الخبر عن الخارج والمحكى عنه وان شئت الاطلاع على الفائدة ولازمها فارجع الى مانقله مولٰنا مد ظله في الرقم عمه قوله فيها فتأمل لعله اشارة الى ان هذا الفرق فرق غريب والمعروف هو الفرق بوجود الخارج وعدمه ودوائه فيه عدم بقاء الخبر على حقيقته فالجواب هو الجواب الاول فافهم ولا تلتفت الى ما قال بعض الافاضل ههنا فانه اتى بكلام غسيل لا يسمن ولا يغنى من جوع قال المص نزل الآيات الظاهر ان يراد بالآيات الآيات القرآنية بقرينة التنزيل اى نزل الآيات القرآنية على ما تقتضيه الحكمة ويحتمل ان يراد بها العلامات الدالة على وجوده تع وعلمه وقدرته وهى المصنوعات لكن التنزيل لا يلائمه اللهم الا ان يكون بمعنى التخليق فافهم قال المص وارسل البينات الظاهر منه الكلمات البينة الواضحة لاتحتمل التأويل وهى الآيات المحكمة والسنن الجلية والمعجزات البينة الظاهرة لاتحتمل الريب والارتياب قال المص فطلع الدين ولما كان اكمال الدين متفرعا على البينات المثبتة لنبوة النبى الحاكم بحقية الاسلام وبطلان الكفر فرع بالفاء قال المص وطبع اليقين اى املأ اليقين بحقية الاسلام وبطلان ما عداه قال المص ربنا الخ اى يا ربنا اقول لما وصفه سبحانه وتع بصفات تميزبها عن سائر الذوات وتعلق العلم بمعلوم صار عيانا والمعقول مشاهدا والغيبة حضورا كذا قال البيضاوى فافهم قال المص لك الحقيقة الخ اى لك الماهية الموجودة بمعنى ما به الشئ هو هو لا لغيرك حقا لانك الكائن بنفسك دون غيرك قال وكل مجاز بفتح الميم اى وجود كل شئ ممن سواك وجود مجازى لان وجوده منسوب الى وجودك ولا يخفى من التجنيس فيما بين هذا وبين ما يأتى قال المص ولك الامر اى الفعل اوطلب الفعل بناء على ان الامر بمعنى الواحد من الامور او بمعنى الطلب على سبيل الاستعلاء فالمعنى انك مالك الامر كله او مالك الامر والنهى قال تحقيقا لانك مالك كل امر لا مالك غيرك اوان لك الامر على سبيل الاستعلاء لان العلو والمجد لك لا لغيرك قال وكل مجاز بضم الميم اى كل من العالم تملكهم لبعض الامور او امرهم ببعض الاوامر من اجازتك قال المص واعتنت المبادى بيديك اى ولجام الاسباب تحت قدرتك فانك مسبب الاسباب قال المص ونواصى المقاصد مفوضة اليك فانك معطى المقاصد لا غيرك وفيه ايماء الى انه لا تأثير للمبادى في المقاصد حقيقة كما هو مذهب اهل الحق ثم لا يخفى ما في الفقرتين من الاستعارات فافهم قال المص فانت المستعان وعليك التكلان وذلك لان العالم بنقيره وقطميره مستند اليك اولا وبالذات وانما الاسباب من قبيل شرائط والروابط فانت المستعان في مهمات الامور فكيف يجوز التوكل على غيرك ثم لا يخفى ما في فقرات الحمد من النكات اللطيفة حيث اثنى عليه تع اولا بما فيه احياء الارواح فرتب عليه الاعمال والاعتقاديات من الفروع والاصول ثم انتقل عن طريق الغيبة الى جادة الخطاب لما عرفت فيه من النكات البارعة ثم بيّن في تلك الجادة تقديساته تع وتمجيداته وقدرته وسلطانه بما لا مزيد عليه ثم ختم الحمد بالاستعانة منه تع والمراجعة اليه وتفويض امره اليه جل جلاله ولله دره فافهم واغتنم قال المص والصلوٰة والسلام الخ لما فرغ عن الحمد له شرع في التصلية على الواسطة ثم في الجمع بين الصلوٰة والسلام تحرز عن كراهة الاقتصار كما قال به النووى قال المص المتمم للحكم الخ اى هو صلى الله عليه وسلم متمم على طريق السببية للعلوم النظرية والعلمية والاخلاق المرضية كما قال ع بعثت لاتمم مكارم الاخلاق قال المص بالطريق الامم بالفتحتين الوسط والمراد بالطريق شريعته صلى الله عليه وسلم لانها متوسطة بين الافراط والتفريط قال والمبعوث بجوامع الكلم فسر الفقهاء واهل الاصول الجوامع الكلم بالكلام الجامع لانواع الاحكام ولا شك في ان كلماته عليه السلام مما يستنبط منها الاحكام الجمة الا ترى الى ما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم لسفيان بن عبد الله الثقفى قل امنت بالله ثم استقم رواه مسلم فافهم هذا النموذج قال الى افهام الامم الخ اى بعث الله مبلغا بها الى عقول الامم ليتفكروا فيها وليستنبطوا منها انواع الاحكام قوله في اخر الحاشية ١٢ه وفيه بعد اذ المناسب ح ان يقال لافهام الامم كما لا يخفى قال هم ادلة العقول اى هادى العقول الى سبيل الله ثم لا يخفى ما في فقر التصلية من نكتة الاتيان بجوامع الكلم وصنعة التجنيس والبراعة فافهم قال المص اما بعد الخ اورده لبيان الباعث على التأليف في علم الاصول على ما هو عادة اكثر المؤلفين يذكرونه في ذيله فافهم قال فيقول الشكور الخ قوله في الحاشية ٣ لله ومع ذلك الخ سهو من الناسخ والاصل ومع ذلك قال ذروة الكمال الخ الذروة العالى من الجبل او من كل شئ استعارة للمنزلة العالية او شبه الكمال بالجبل واثبت الذروة له على سبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية والحضيض ضد

ن من ارادة ابتداء الحمد وانشائه وذا لا يحصل من الخبر لان ارادة ابتداء التعظيم ليست ١٢م

٢ معين خوطب بذالك ليكون دليلا على الاختصاص والترقى من البرهان الى العيان والانتقال من الغيبة الى الشهود فكان المعلوم م

قال المص ان السعادة باستكمال النفس والمادة الخ مقول القول توضيح العبارة بحيث يفهم منها المرام ان السعادة موقوف على كمال الروح والبدن وذلك الكمال الروحي والبدني موقوف على حصول العلوم الحقيقية اليقينية وعلى صدور الاعمال الصالحة المرضية الاول على الاول والثاني على الثاني وذلك الحصول والصدور موقوف على فهم العلوم الشرعية الاسلامية والوقوف بمسائلها والدخول في هذا الفهم والوقوف موقوف على تحصيل المبادي و منها علم اصول الاحكام كل ذلك ظاهر فالسعادة موقوف على علم اصول الاحكام فكان من اجل علوم الاسلام وهو المطلوب قوله في الحاشية له وهذا يشعر بكون المراد من النفس الروح لا النفس المنفوسة والذات الانسانية اي الروح والبدن معا والا فلا حاجة الخ اذ النفس ح شامل للبدن ايض فذكر المادة التي اراد منها البدن مستدرك فافهم قال الناكت التي هي تتعلق بالنفس اي البدن انتهى اصل العبارة التي هي متعلق النفس وقوله اي البدن تفسير للموصول قال المص وذلك بالتحقق الخ اي وذلك الاستكمال انما يحصل بالتحقق والصيرورة على اليقين قال المص والتخلق اي وذلك الاستكمال انما يحصل بالتعود بالاعمال الصالحة قال المص انما يتاتى بتحصيل المبادي قوله في الحاشية له انما هو الكلام والفقه لان المقصود في العلوم الاسلامية هو التحلي بالعقائد الحقة والاعمال الصالحة والمتكفل للاول هو الاول وللثاني هو الثاني وقوله فيهما ولهما مبادی ای ولكل واحد منهما مبادی يتوقف كل واحد منهما على مباديه وقوله لتوقف الكلام الخ اي لتوقف الكلام على مباديه كثبوت الحقائق ووجود الجواهر والاعراض مثلا والفقه على مباديه كاصول الاحكام قال المص ومنها علم اصول الاحكام اي البعض من المبادي هو علم اصول الاحكام للفقه قال المص فهو من اجل علوم الخ قوله في الحاشية ٣ه وانت تعلم الخ دفع لما يقال ان علم اصول الاحكام لما كان من مبادي الفقه فلم لم يجعله جزءا من الفقه كما جعلوا مبادي سائر العلوم كالكلام مثلا جزءا منها حاصل الدفع ظاهر قوله فيهما من مبادي الكلام و الاحكام الخ بيان للمباحث المبينة في المقالات الثلاثة قوله فيها كما يشعر به كلامه الخ فان ترتب الاجلية على ما هو من مبادي الفقه يشعر بترتب الاجلية على ما هو من مبادي الكلام كما لا يخفى على اولي الافهام قوله فيها ليس على ما ينبغي لما عرفت اللهم الا ان بني الكلام على ما عليه المتقدمون فافهم وتامل قال المص الف في مدحه خطب الخ كيف لا وقد اشتمل على المبادي الدقيقة والمقاصد الشريفة والقواعد الكثيرة نفعه عام ما من فن الا وشعاعه سار فيه فهو نبراس للفنون ومقياس للعلوم فلذا ينشط منه الضمائر ويجلو منه البصائر فسبحانه ما اعظم شانه قال المص وصنف في قواعده كتب صغارها وكبارها ومع هذا كنوز دقائقه تحت الاحجاب قال المص ثم لامر ما الخ زيادة ما لتاكيد العظمة المفهومة من التنوين بقرينة المقام ولعل ذلك الامر هو الافادة لمن حاول السلوك في هذا المسلك قال المص يجمع الى الفروع اصولا اي يضم ذلك الكتاب الى الفروع اصولا بناء على التضمن وارجاع الضمير الى الكتاب قوله في الحاشية ٤ه الظاهر ضم الفروع الى الاصول الخ اعتراض على المص بما حاصله ان الظاهر ضم الفروع الى الاصول لان الفروع مرتبة على الاصول وتابعة لها كالمضموم بالنسبة الى المضموم اليه لا ان الاصول مرتبة على الفروع وتابعة لها فحق العبارة ح ان يقال يجمع الى الاصول فروعا قوله فيها الا ان يقال الخ حاصل الجواب قول بالقلب وجعل المتضمن بالفتح حالا وحذف الضمير الراجع الى الاصول فالمعنى يجمع ذلك الكتاب اصولا مضمومة اليها الفروع ولا شك في صحته ولا يرد عليه ما في الظاهر نعم لا يخفى ما في هذا المعنى من التمحل لكن الباعث عليه رعاية السجع هذا ما رامه المحشي فان قلت السجع يحصل بان يقال يجعل الى الاصول فروعا والى المعقول مشروعا قلت لا يخلص فيه من التمحل بل يحتاج اليه في الفقرة الثانية ح كما لا يخفى على اولي النهى فافهم قال المص ويحتوي الخ عطف على يجمع اي ويحتوي ذلك الكتاب على طريقي الخ قوله في الحاشية ٥ه لان معظم الخلافيات الخ دليل للتخصيص ولان طريقهما ادق وامتن من طريق غيرهما قال المص ولا يميل ميلا ما ما زائدة لتاكيد القلة المفهومة من التنوين بواسطة المقام قال المص معدن ام بحر الخ اي اهو معدن لجواهر التحقيقات بل بحر للالى التدقيقات والمراد منها المسائل فام منقطعة معناه الاضراب عن الحكم السابق قال المص بل سحر لا يدرى الخ انه اي شيء مما ذكر لكونه عديم المثل ثم السحر على ما في القاموس ما لطف ماخذه وخفي سببه قال الازهري واصل السحر صرف الشيء عن حقيقته الى غيره ويقال الامر غريب يشبه الخارق وليس به وهذا اليق بالارادة ههنا فافهم قال المص والجرح اي الطعن والتشنيع قال المص مالك الملكوت الخ المجموع المركب اسم لملك ينسب اليه ايصال النعم كذا قيل ويمكن ان يراد منه مالك الملك العظيم وهو الله سبحانه وتم قال المص ان تاريخه مسلم الثبوت اي تاريخ تصنيفه سنة الف ومائة وتسع من الهجرة النبوية وذلك بحساب ابجد لان الميم اربعون والسين ستون واللام ثلثون والميم اربعون والالف واحد واللام ثلثون والثاء خمسمأة والباء اثنان والواو ستة والتاء اربع مأة والمجموع ذلك العدد قال المص الا الكتاب مرتب الخ كلمة الا منبهة على تحقيق ما بعدها وتثبيتها فان همزة الاستفهام التي للانكار اذا دخلت على النفي افادت تحقيقا اذ انكار النفي اثبات النفي بطريق برهاني فافهم قوله في الحاشية ٦ه مقدمة الكتاب الخ وهي كلام والفاظ تذكر امام المقصود لارتباطه بها ونفعها فيه قوله فيها كما يشير اليه اللفظ اي لفظ الكتاب في قوله الكتاب مرتب على مقدمة الخ قوله فيها او مقدمة العلم الخ وهي ما يتوقف عليه الشروع في المقاصد قوله فيها وهو اشبه بحال مقصود الكتاب الخ اي المعنى الثاني للمقدمة اشبه الخ لان مقدمة العلم من مقاصد الكتاب وان لم تكن من مقاصد الفن بخلاف مقدمة الكتاب فانها ليست من مقاصد الكتاب بل تذكر قبلها لارتباط المقصود بها كما عرفت قال المص واصول في المقاصد الخ اي اصول اربعة قوله في الحاشية ٧ه قال بعض الاعاظم الخ وجوابه على ما قال الفاضل الخيرآبادي ان المراد بالاصول طائفة من الكلام المتصفة بصفة المقصدية فالمراد بقوله فيما بعد اما الاصول فاربعة ان تلك الاصول المتصفة المقصدية اربعة لان النكرة اذا اعيدت معرفة فالثانية عين الاولى قال المص ففي حد اصول الفقه الخ يحتمل ان يراد بالحد مطلق التعريف الجامع المانع ويحتمل ان يراد به الحد الحقيقي لان العلوم مهيات اعتبارية كائنة بحسب اعتبار العقل كما اذا اعتبر الواضع عدة امور ووضع بازائها اسما من غير احتياج الامور بعضها كاصول الفقه الموضوع بازاء المسائل المخصوصة فما اعتبر داخلا فيها يكون ذاتيا لها وما اعتبر خارجا عنها يكون عرضيا لها قال المص وموضوعه الخ الذي يبحث فيه عن عوارضه الذاتية العارضة له لذاته او لما يساويه والتفصيل في موضعه قال المص اما حده مضافا الخ اعلم ان اصول الفقه لقب لهذا الفن منقول عن مركب اضافي فله بكل اعتبار تعريف قدم بعضهم التعريف اللقبي نظرا الى ان المعنى العلمي هو المقصود في الاعلام وانه من الاضافي بمنزلة البسيط من المركب والمص قدم الاضافي نظرا الى ان المنقول عنه مقدم فقال اما حده مضافا الخ قال المص ما يبتنى عليه غيره اما ابتناء حسيا كابتناء السقف على الجدار وابتناء اعالي الجدار على اساسه واغصان الشجر على دوحته او عقليا كابتناء المسئلة على الدليل والمعلول على العلة او عرفيا كابتناء المجاز على الحقيقة فان قلت ابتناء الشيء على الشيء اضافة بينهما وهو امر عقلي قطعا لا حسي قلت اراد بالابتناء

الحسي كون الشيئين محسوسين وح يدخل فيه مثل ابتناء السقف على الجدار ثم اعلم ان التعريف اما حقيقي كتعريف الماهيات الحقيقية التي تحققت مصاديق مفهوماتها كالحيوان الناطق واما اسمي كتعريف الماهيات الاعتبارية كما اذا ركبنا شيئا من امور هي اجزاؤه باعتبار تركيبنا ثم وضعنا لهذا المركب اسما كاصل والفقه

اعلم ان المقصود فی العلوم الاسلامیة انما هو الکلام والفقه واما مبادیهما فیتوقفان علیها فالتفقه المذکور انما یاتی بتحصیل المبادی ویتوقف علیها التوقف الکلام والفقه علیها کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ۵۳ قوله فهو من اجل علوم الاسلام قال بعض الاعاظم ان اجل العلوم الاسلامیة الکلام والفقه ومبادیهما والاصول من بعضها البتة وانت تعلم ان علم اصول الاحکام وان کان مبادی الفقه الا ان لشدة احتیاج الفقه الی علم اصول الاحکام ولعظمة شان الاصول ثلثة منها فی الاسلام ولکثرة مباحثها من مبادی الکلام والاحکام والمبادی اللغویة جعل علما علی حدة ولم یجعل جزءا من الفقه فهو من اجل علوم الاسلام ایضا کالفقه وکذلک الکلام ایضا من اجل علوم الاسلام بل هو رأسها ورئیسها کما حققناه فی شرح تهذیب الکلام واما مبادی الکلام التی جعلها المتاخرون جزء منها من المباحث المنطقیة والامور العامة والجواهر والاعراض فلیست من العلوم الاسلامیة فضلا عن ان یکون من اجلها فالقول بان مبادی الکلام ایضا من اجل العلوم الاسلامیة کما یشعر به کلام البعض لیس علی ما ینبغی کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ۵۴ قوله یجمع الی الفروع اصولا الخ الظاهر ضم الفروع الی الاصول لا عکسه الا ان یقال المعنی منه یجمع اصولا مضمومة الیها الفروع ویجمع دلیلا عقلیا مضموما الی الحکم المشروع والباعث علی هذا التمحل رعایة السجع وتعدیة لفظ الجمع بالی لتضمنه معنی الضم کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ۵۵ قوله علی طریقی الحنفیة والشافعیة یقال حوی الدار واحتوی علیه ثبت علیه وتقرر خص الکلام بذکرهما مع ان الکتاب یحتوی علی طریق غیرهما ایضا لان معظم الخلافیات فیما ذکرنی کتب الحنفیة هو اختلافهما مع ان للاحتواء علیهما احتواء علی غیرهما لان اکثره موافق لذا الطریقین وفیه تعریض علی تلک الکتب فانها لم تحو احتواء الکتاب ۱۲ ۵۶ قوله ولا یمیل میلا ما عن الواقعیة لعل الغرض ان هذا الکتاب لیس علی طریقی الحنفیة والشافعیة بان ذکر فیه ما هو علی تعصبانی الواقع ما تعز وتحرف اصلا الا ان هذا الکتاب یشتمل علی ما هو الحق الحقیق بالقبول فی الواقع ولا یمیل عما هو الحق فی نفس الامر ولا یرد علیه ان هذا المعرفة لیست فی قدرة البشر وانما هو شان خالق القوی والقدر کما زعم بعض الاعاظم ۱۲ ۵۷ قوله الا ان الکتاب مرتب علی مقدمة اقول رتب المصنف کتابه علی اربعة اقسام اما المقدمة فلافادة البصیرة للشارع فی العلم قبل تحصیل المقصود منه وهی معرفته بتعریفه الجامع المانع وموضوعه الذی یبحث فیه عن احواله وتمیز به العلم عن اشاره وغایته التی یطلبها الشارع لئلا یکون الطلب عبثا فالمقدمة مقدمة الکتاب کما اشیر الیه اللفظ او مقدمة العلم ان حمل التوقف المأخوذ فی تعریفها علی التوقف الاستحسانی کما قیل لوجوب علیه او یصرف من معناه الظاهر کما یصرفون التشکیک الغائبون بعدد العلة التامة للمعلول تخصیص لفظ التوقف الماخوذ فی تعریفها الی المفید والاصح لدخول الفاء وهو الاشبه بحال مقصود الکتاب کما یکون الاول اشبه بلفظ الکتاب ولا شک ان الاشیاء المذکورة مفیدة لتصحیح الشروع ووسیلة الیه والثانی المقامات الثلث فی المبادی الکلامیة والاحکامیة واللغویة والثالث الاصول الاربعة من الکتاب والسنة والاجماع والقیاس والرابع الخاتمة فی الاجتهاد وما یتعلق به والحصر استقرائی ووجه الترتیب بین الاربعة ظاهر کذا فی احسن الشروح لاخ جد جدی الملا محمد حسن رحمه ۱۲ ۵۸ قوله واصول فی المقاصد وهی الکتاب والسنة والاجماع والقیاس قال بعض الاعاظم ظاهر یشعر بان الاصول طائفة من الکلام کالمقالات والمقاصد وما سیاتی من قوله اما الاصول فاربعة یابی عنه فانه یدل علی ان الاصول هی المقاصد انتهی ۱۲ ۵۹ قوله وفائدته ای المرتبة علیه وذلک لانه اذا لم یعرف فائدة العلم یکون طلبه عبثا والجد فیه لغوا محضا اعلم ان ههنا اربعة الفاظ متقاربة المعنی الغایة والفائدة والغرض والعلة

ط المراد بالاستکمال تحصیل الکمال دون التعبیر بالاستکمال ایماء الی ان ذلک الکمال لا یحصل الا بالطلب ۱۲

في حد اصول الفقه	بيان وجه التصنيف وترتيب الكتاب	المقدمة

باستكمال النفس والمادة وذلك بالتحقق والتخلق وهما التفقه في الدين والتبحر بمواقف الحق واليقين والسلوك في هذا الوادي انما ياتي بتحصيل المبادي ومنها علم اصول الاحكام فهو من اجل علوم الاسلام الف في مدحه خطب وصنف في قواعده كتب وكنت صرفت بعض عمري الى تحصيل مطالبه ووكلت نظري الى تحقيق مآربه فلم يحتجب عني حقيقة ولم يخف علي دقيقة ثم لامر ما اردت ان احرر فيه سفرا وافيا وكتابا كافيا يجمع الى الفروع اصولا والى المشروع معقولا ويحتوي على طريقي الحنفية والشافعية ولا يميل ميلا ما عن الواقعية فجاء بفضل الله تعالى وتوفيقه كما ترى معدن ام بحر بل سحر لا يدرى وسميته بمسلم سلمه الله تعالى عن الطرح والجرح وجعله موجبا للسرور والفرح ثم الهمني مالك الملكوت ان تاريخه مسلم الثبوت الا ان الكتاب مرتب على مقدمة فيما يفيد البصيرة ومقالات في المبادي واصول في المقاصد وخاتمة في الاجتهاد ونحوه اما المقدمة ففي حد اصول الفقه وموضوعه وفائدته اما حده مضافا فالاصل لغة ما يبتني عليه غيره واصطلاحا الراجح

۵۱ قوله والمادة ای ما تعلق به النفس وهو البدن وهذا یشعر بکون المراد من النفس الروح والا فلا حاجة الی قوله والمادة ۱۲ ۵۲ قوله المبادی

الغائیة اما الاولان فمتحدان ذاتا متغائران اعتبارا لان الاول من حیث انه علی طرف الفعل والثانی من حیث الترتب علیه ولا یلاحظ فی شیء منها کونه باعثا للفاعل علی الفعل واما الاخیران فیلاحظ فیهما الباعثیة وفی الاتحاد بالذات والتغایر بالاعتبار مثل الاولین ای الغایة والفائدة اذ الاول بالقیاس الی الفاعل والثانی بالقیاس الی الفعل فان التادیب علة غائیة للضرب غرض للضارب کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ۵۱۰ قوله اما حده مضافا اقول کما قال احسن الشارحین قد جرت عادة الاصولیین بتفسیر هذه الاسم من حیث المعنی الاضافی المنقول عنه ومن حیث المعنی اللقبی المنقول الیه لزیادة الکشف والبیان والاول مناسب لمقدمة الکتاب کما ان الثانی مناسب لمقدمة العلم کما لا یخفی علی ذی بصیرة نفس الفقه ولا تعریف الاسم من حیث الاضافة باعتبار المضاف والمضاف الیه فان الاضافة غنیة عن البیان او تعریف الجمع یظهر بتعریف مفرده فنفسر اولا لفظ الاصل فی اللغة بما یبتنی علیه غیره واذا التعریف لفظی وهو یجوز بالاعم کتعریف السعدانة بانه نبت وفی الاصطلاح موافقا لما فی شرح المختصر بالراجح کما یقال الحقیقة هی الاصل والمجاز هو الفرع ۱۲ التعلیق المنوت ۵۱۱ ای الملا محمد حسن اللکنوی الفرنگی محلی رحمه ۱۲ منه

صه قیل ان المصنف قد تجاوز الحد فی التجرید والتبجح بنفسه لان کثیرا من حقائق هذا العلم بعد محجوبة تحت حجاب علیه نعم کما لا یخفی فکیف یقول فلم آه
اجیب عنه ان امثال هذه العبارة واقعة فی کثیر من عبارات العلماء و
المصنفین رح ولم یریدوا حقیقتها بل المبالغة تشویقا للطالبین الی کتابه
وترغیبا لان علو درجة المصنف یعلو کعب المصنف فافهم ۱۲ محمد عبید الله

[illegible]

من المناسبة المخصوصة وهي المؤثرة مثلا واذا كان كذلك فلو حمل الاصل على القاعدة فلا محذور فيه اذ النظر حينئذ في الوضع الى خصوص مضاف دون مضاف ولا وجه لكون الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله قواعده ضرورة ان مطلق المناسبة والعلاقة متحققة بين الاصول والفقه قطعا وهذا القدر كاف لصحة حمل الاصل على القاعدة قلنا في الجواب نعم الامر كذلك لكن الاضافة اي اضافة الاصول الى الفقه مرجحة عن الارادة الدليل من الاصل ولو اريد بها القاعدة يتبادر بحسب العرف الكلية والجزئية او كان ثاني العرف منع استعمال لفظ الاصل مضافا الى العلم الا بمعنى الدليل ولا مشاقة فيه انتهى هذا توضيح اصل الشرح ١٢ ‌‌‌‌ ٥٣ قوله لا مباديه اقول كما قال الاخ جدي والحق ان كلا الايرادين في غير موضعه فان الحكم في صدد التجويز دون الارادة والاستعمال فالاصل عنده في هذه الاضافة بمعنى الدليل ايضا لكنه يقول ان اريد بها القاعدة فله نحو من التجويز وان كان خلاف الاصل لا يقال ارادة الدليل عند الاضافة الى العلم اصل راجح والقاعدة مرجوح وترجيح المرجوح محال فكيف الصحة والتجويز انا نقول تجويزه بالنظر الى نفس الالفاظ الموضوعة وعدم ابداء المقام وان كان بالنظر الى تلك الضابطة مستحيلة كما ان الممكن الموجود يصلح للعدم بالنظر الى ذاته ويمتنع بالنظر الى علته الموجبة للوجود وعدم ابداء المقام من جهة ان هذه القواعد التي هي اصول الفقه لها اختصاص بالفقه وتلك الاختصاص يصح الاضافة وبهذا ظهر جواب العلاقة ايضا فافهم ولا تكن من الغافلين ١٢ ‌ ٥٤ قوله على احكامها لانه اذا حرر الدليل على نظم الشكل الاول يكون الملازمة ماخوذة من الاصول سواء كان بين مسائلة اصولية معينة او مندرجة فيها او ماخوذ من عدة مسائل واذا حرر الدليل على نظم القياس الاستثنائي يكون الملازمة ماخوذة منها ١٢ ‌ ٥٥ قوله فان الامر للوجوب فهذه الكبرى دليل اجمالي من مسائل اصول الفقه يحتاج اليه عند تطبيق الدليل التفصيلي على مسألة فقهية وكما ان هذه الكبرى من مسائل اصول الفقه كذلك ما يتوقف اثباتها عليه من مسائل علم الاصول ايضا وطريق التطبيق ان قوله تعالى واتوا الزكوة امر بايتائها فهي مامور به وكل ما هو مامور به فهو واجب فالزكوة واجبة ١٢ ‌ ٥٦ قوله وليس نسبتها الخ قال المصنف رح في المنهية اعلم انه اذا قلنا مثلا هذا مامور به وكل مامور به فهو واجب فالصغرى ثبت بالدليل التفصيلي والكبرى من الاصول والكيفية العارضة لمجموع المقدمتين من المنطق ان قلت هذا في غير القياس من الادلة الثلثة واضح واما فيه فلا لان البحث في كل من الفنين انما هو من الكيفية القياسية قلت هب ان الظاهر كذلك لكن التحقيق ان المسائل من الاصول ان كل ما ثبت بالقياس فهو حكم الله تعالى فتفكر انتهى ١٢ ‌ ٥٧ قوله بخلاف المنطق ولا يخفى ما فيه فانه لا استحالة في كون المعقولات الاولى من افراد المعقولات الثانية فان المراد بالافراد ههنا المعروضات ولا شك ان المعقول الثاني عارض للمعقول الاول انما الاستحالة في حمله واتياله وهو غير مقصود وكذلك الاوامر الخاصة كاضرب واسمع مثلا معروضا للامر فانه عبارة عن قول القائل افعل لغيره على سبيل الاستعلاء فلحوق هذا المفهوم بتلك الصيغ بجعل الجاعل ووضع الواضع وما هذا شانه فهو عرضي فالحق ان اتحاد النسبتين من كل الوجوه بين الشيئين من الافاحش كما ستعلم في الكتاب ايضا ولا يريد به القائل والرد من المصنف رحمه الله في معرض الرد فافهم ١٢ ‌ ٥٨ قوله والفقه الخ قول كما قال احسن الشارحين بداءة المصنف رح

في حد اصول الفقه	بيان حد اصول الفقه لغة واصطلاحا	المقدمة

والمستصفى والقاعدة والدليل وقيل انه اذا أضيف الى العلم فالمراد دليله فمن حمل على القاعدة فقد غفل عن هذا الاصل على ان توارد العلم مسائله لا مباديه ثم هذه العلوم ادلة اجمالية للفقه يحتاج اليها عند تطبيق الدلائل التفصيلية على احكامها كقولنا الزكوة واجبة لقوله تعالى واٰتوا الزكوة فان الأمر للوجوب ليس نسبتها الى الفقه كنسبة الميزان الى الفلسفة كما وهم فان الدلائل التفصيلية بموادها وصورها من افراد موضوع مسائل الاصول بخلاف المنطق الباحث عن المعقولات الثانية والفقه حكمة فرعية شرعية ولا يقال على المقلد لتقصيره عن الطاقة والتخصيص بالحيثيات احترازا عن التصوف حديث محدث نعم الاحتراز عن الكلام

٥١ قوله والدليل كما يقال اصل الحكم الدليل وهذه المعاني كلها مستعملة في عبارات اهل العرف ثم قال احسن الشارحين ولا شك ان اصل معنى الاصل كما هو في اللغة مرعي في هذه المعاني العرفية فهو في العرف بالنظر الى هذه المعاني حقيقة لاشتهارها لان الحقيقة العرفية قد يحصل باشتهار المجاز على ما بين في موضعه نعم بالنسبة الى اللغة مجاز كما يكون المعنى اللغوي بالنسبة الى العرف كذلك ١٢ ‌ ٥٢ قوله فالمراد دليله فاضافته الى العلم قرينة عرفية على ارادة الدليل منه واورد ههنا بوجوه منها انه اذا جعل الاصل منقولا الى الدليل ثم نقل الى العلم بالقواعد التي يتوصل بها الى الفقه يلزم النقل عن النقل واجيب عنه بانه لا قباحة في النقل عن النقل سواء كان في اصطلاح واحد او في اصطلاحين والحق كما قال المفيد بعد تلك الافادة انه لو حمل الاصل على معناه اللغوي حتى يكون معناه ما يستند اليه الفقه بشمل الاقسام ولم يحتج الى النقل ومحصله انه لا ضرورة الى جعل اصول الفقه بمعنى ادلته ثم النقل الى العلم بالقواعد المذكورة بل يجوز ان يجعل اصول الفقه بمعنى ما يبتني عليه الفقه ويستند اليه ويكون شاملا لمباحث الادلة والاجتهاد والترجيح لاشتراكها في ابتناء الفقه عليها وبهذا ظهر ان ما قال بعض الاعاظم ان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله لان لفظ الاصل مستعمل بمعنى الدليل بل لفظ الاصل مستعمل في معناه واذا اضيف الى العلم صار المعنى مبنى العلم وليس مبناه الا الدليل فبهذا الوجه يراد بها الدليل لا بالوجه الاول كما هو ظاهر كلام المصنف والمفيد رح مبني على عدم رجوعه الى كلام المفيد ومنها ما اشار اليه العلامة رح في حاشيته بقوله ان قيل وضع الاضافة نوعي بمعنى ان الواضع وضع نوع الاضافة لمعناها لا افرادها ولا بد فيه من مناسبة ما بين الاصل وبين ما يضاف اليه ولا حاجة الى اعتبار مناسبة مخصوصة بخلاف ما اذا كان الوضع شخصيا اذ حينئذ لا بد في مقره انه لا بد لارادة احد معاني المشترك من قرينة معينة ١٢ عبيد

قبل تعريف الفقه الذي هو احد المضافين باداء خاصة المختصة ليفيد الناظر بعد استيفاء تعريفه تميزا تاما فان التعريفات الحدية او الرسمية التامة بعد ذكر الخاصة المختصة اتم في التميز بمنزلة التعريفين فقال الفقه حكمة اي علم تصديقي شامل لليقين والظن فرعية اي متفرعة على علم الاصول ومباديها من الكلام وغيره ولا يقال على المقلد بالعمل الاشتقاقي لمعنى الفقيه اذ والفقه لتقصيره عن الطاقة وهي قوة استنباطية الاحكام الفقهية من الدلائل التفصيلية فان المقلد وان حصل له الاعتقاد بالاحكام الفرعية الشرعية لكن لم يحصل الاعتقاد من الدلائل وهو المراد ههنا بالعلم كما يشعر به لفظ الحكمة فان التقليد من اضعف مدارج العلوم لا يسمى حكمة اصلا وليس ههنا تعريفان للفقه احدهما مختار المصنف رحمه الله بقوله والفقه حكمة فرعية شرعية والآخر المزيف بقوله وعرفوه بورود الايراد عليه بقوله واورد فان هذا الايراد يرد على الاول ايضا كما لا يخفى على من له ادنى تامل ١٢

ع قيل عليه ان مسئلة الاصول القائلة بان الامر للوجوب يراد بها ان صيغته يعني هيئاته وصورته للوجوب فليس اٰتوا الزكوة بمادته وصورته فردا لموضوع تلك المسئلة بل فرديتها باعتبار الصورة فقط وكذا مسئلة ان النهي للتحريم معناها ان صيغة النهي للتحريم فليس لا تأكلوا الربوا مثلا بمادته وصورته فردا لموضوع هذه المسئلة =
والجواب عنه ان كل امر للوجوب وكل نهي للتحريم مسئلتان من مسائل اصول الفقه وقوله تعالى اٰتوا الزكوة ولا تأكلوا الربوا بمادتهما وصورتهما فردان لموضوع تينك المسئلتين ومندرجان في الخارج فعلم الاصول باحث عن احوال الموجودات الخارجية بخلاف المنطق ١٢

ك قال الفاضل هي القضية الكلية ... [illegible]

عنه فيعلم ان هذا معنى اصول الفقه مسائله مع ان هذا العلم ليس مسائل الفقه بل هو مباديه ١٢ عبيد

+ يعني ان اضافة الاصول الى الفقه ان تركت على ظاهرها كان المعنى القواعد التي هي مسائل الفقه مثل ما يقال قواعد النحو والصرف فلم يصلح هذا المعنى منقولا عنه للمعنى اللقبي وان حملت على خلاف الظاهر بمعنى ما له نوع تعلق بالفقه بكونه كما جاء الله في استنباط الفقه صح منقولا عنه لكن فيه خلاف ما هو الظاهر المتبادر ثم اعلم ان ارادة الراجح والمستصحب لا يصح كما لا يخفى واما ارادة المبنى عليه وان صح لكنه مجاز عرفي لكونه معنى لغويا فافهم ١٢ عبيد سندي

[illegible]

قال المصنف والمستصحب الخ في الاصل استصحبه لازمه ودعاه الى الصحبة وجعله في صحبته والمراد ههنا هو الحالة الاصلية للشيء فالمستصحب الشيء حالة الذي كان عليه قبل حالة الطارى كما يقال طهارة الماء اصل بالنسبة الى النجاسة الطارية قال المصنف والدليل الخ كما يقال اصل هذه المسئلة الكتاب والسنة قال الفاضل الخيرابادى اعلم ان هذه الاربعة وان كانت مجازات اللغوية لكنها حقائق اصطلاحية ولفظ الاصل مشترك بينها فارادة احد هذه المعاني بالتعين لا يجوز الا بالقرينة كما هو شان المشترك قال المصنف ايضا غرضه ان ارادة الدليل من الاصل صارت معروفة حين اضافة الاصل الى العلم كما ههنا حتى افاد شارح مختصر الاصول ان لفظ الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله فاضافته الى العلم قرينة عرفية على ارادة الدليل منه ففيه رد على صاحب المحكم كما قال المصنف فمن حمل الخ قوله في الحاشية المرقومة برقم ٥ اذا حمل الاصل منقولا الخ من المعنى اللغوي اعني ما يبتني عليه غيره قوله فيها يلزم النقل مرتين مرة من المعنى اللغوي الى الدليل ومرة من الدليل الى علم اصول الفقه قوله فيها والحق ما قال المفيد بعد تلك الارادة الخ اي والحق ما قال شارح المختصر بعد ارادة الدليل من الاصل قوله فيها يشتمل الاقسام الخ من الادلة والاجتهاد والترجيح قوله فيها ثم النقل الى العلم الخ حتى يلزم النقل مرتين قوله فيها ما قال بعض الاعاظم معترضا على حمل كلام المصنف والمفيد على الظاهر من ان الاصل منقول الى الدليل ثم الى علم اصول الفقه ثم خبر ان ما يجيء من قوله مبني على عدم رجوعه الخ قوله فيها لا لان لفظ الاصل مستعمل الخ حتى يوجد النقل من الابتناء الى الدليل ومنه الى علم اصول الفقه فيلزم تعدد النقل قوله فيها مستعمل في معناه الخ اعني الابتناء قوله فيها واذا اضيف الى العلم الخ بان قلنا اصول الفقه حاصل المقام على ما رامه بعض الاعاظم انه ليس مراد المفيد ان لفظ الاصل مستعمل بمعنى الدليل على وجه النقل من الابتناء ثم النقل الى علم اصول الفقه حتى يلزم النقل مرتين بل مراده ان لفظ الاصل مستعمل في الابتناء ولم ينقل الى الدليل لكن اذا اضيف الى العلم كالفقه صار المعنى مبنى العلم والمبنى هو الدليل فبهذا الوجه يراد به الدليل فلا يلزم النقل مرتين بل مرة واحدة من الابتناء الى علم اصول الفقه لا بالوجه الاول بان يكون الاصل مستعملا في الدليل على وجه النقل من الابتناء ثم النقل الى علم اصول الفقه حتى يلزم مرتين وبالجملة ان ارادة الدليل من الاصل في كلام المصنف والمفيد عند بعض الاعاظم انما هي على نهج الاستفادة من اضافة الاصل الى العلم لا من استعمال لفظ الاصل في الدليل فلا ضرورة الى حمل الاصل بمعنى الدليل ثم النقل الى علم اصول الفقه حتى لزم ما لزم فكلام المصنف والمفيد خال عن الخلل لا غبار عليه من الايراد بتعدد النقل فافهم قوله فيها مبني على عدم رجوعه الى كلام المفيد الخ لما عرفت من ان ذلك المفيد قال بعد الافادة ولو حمل الاصل على معناه اللغوي الخ فلو كان مراد المفيد من قوله اذا اضيف الى العلم فالمراد دليله ما قال بعض الاعاظم لكان قول المفيد ولو حمل الاصل على معناه اللغوي الخ بعد تلك الافادة لغوا وتكرارا عبثا فعلم ان لفظ الاصل فيما افاده مستعمل بمعنى الدليل لا بمعنى الابتناء كما قال به بعض الاعاظم فافهم قوله ومنها ما اشار اليه المصنف في الحاشية بقوله ان قيل وضع الاضافة نوعي الخ اعلم ان الوضع النوعي عبارة عن ان يلاحظ المفهوم الكلي في جانب الموضوع كما يقال كل ما يكون على وزن فاعل فهو موضوع لذات من له الفعل وكما يقال كل اسم اضيف الى الآخر فهو موضوع لارتباط الاول بالثاني ثم اعلم انه لا بد في هذا الوضع النوعي من مناسبة ما بين المضاف والمضاف اليه ولا حاجة الى اعتبار مناسبة مخصوصة كالمالكية والمملوكية مثلا اذا عرفت هذا فهذا الاعتراض ناظر الى قوله فمن حمل على القاعدة فقد غفل حاصله ان مقتضى الاضافة الموضوعة بالوضع النوعي انما هو مطلق المناسبة بين المضاف والمضاف اليه بدون اعتبار الخصوصية فعلى هذا لا وجه للحكم بان الاصل اذا اضيف الى العلم فالمراد به دليله لا القاعدة ضرورة ان مطلق المناسبة والعلاقة متحققة بين الاصول والفقه قطعا وهذا القدر كاف لصحة حمل الاصل على القاعدة لوجود المناسبة بالجزئية والكلية حاصل الجواب ظاهر قال المصنف فمن حمل على القاعدة الخ قال الفاضل الخيرابادى اعلم ان الظاهر من الاصل اذا اضيف الى العلم انه بمعنى الدليل واما الراجح فلا معنى له وكذا المستصحب واما المعنى اللغوي فيصح ارادته لكنه مجاز عرفي واما القاعدة فالاضافة ان تركت على ظاهرها كان المعنى القواعد التي هي مسائل الفقه مثل ما يقال قواعد الصرف والنحو فلم يصلح هذا المعنى منقولا عنه للمعنى اللقبي وان صرفت عن الظاهر وحملت على ما له نوع اختصاص بالفقه بكونه محتاجا اليه في استنباطه صلح منقولا عنه لكن فيه ارتكاب خلاف ما هو المتبادر قوله في الحاشية ٥ الى تلك الضابطة الخ من ان ترجيح المرجوح محال قوله فيها وعدم اباء المقام الخ حاصل المقال ان المقام لا يابى عن حمل الاصل على القاعدة لان لنا مجال التكلم في اضافة اصول الى الفقه فان تركنا تلك الاضافة على ظاهرها كان المعنى القواعد التي هي مسائل الفقه ولا شك ان هذا العلم اعني اصول الفقه ليس مسائل الفقه بل هو مباديه فلا يصلح هذا المعنى ان يكون منقولا عنه للمعنى اللقبي فالسؤال بالعلاوة حق لا مرد له وان صرفنا تلك الاضافة عن الظاهر وحملناها على الاختصاص بالفقه كان المعنى القواعد التي لها نوع اختصاص بالفقه بكونها محتاجا اليها في استنباطه منها فعلى هذا كانت تلك القواعد اصول الفقه ومباديه لا مسائل الفقه ويصلح هذا المعنى ان يكون منقولا عنه للمعنى اللقبي فالايراد بالعلاوة مندفع لكن لا يخفى ما في الثاني من ارتكاب ما هو المتبادر فلذا امر بالفهم وبالجملة اذا امعنت النظر وجدت كلام المصنف خال عن شيء وذاك بخلاف كلام المحكم فافهم ولا تلتفت الى قول من لا يستطيع ان يدخل حريم المقصود قال المصنف ثم هذا العلم الخ لما بين في السابق الاصل الذي هو احد المضافين لغة بمعنى واحد واصطلاحا باربع معان واختار من بين هذه المعاني الخمسة ما هو احد المعاني الاصطلاحية اعني الدليل بقرينة اضافته الى العلم وبهذا المعنى صار منقولا عنه لهذا العلم اعني اصول الفقه ذكر نسبة المنقول اليه اعني هذا العلم الى الفقه وذكر ان نسبته اليه كنسبة الميزان الى الفلسفة فقال ثم هذا العلم الخ قال المصنف ادلة اجمالية الخ اي ادلة اجمالية كلية ليست مختصة بمسئلة مسئلة قال المصنف على احكامها الخ اي احكام تلك الادلة المثبتة لها وهي مسائل الفقه يعني اذا استدل على مسئلة من مسائل الفقه بدليل تفصيلي جزئي من الكتاب والسنة مثلا فيحتاج هذا الاستدلال الى دليل اجمالي كلي من اصول الفقه وجه الاحتياج ان وجوب الزكوة مثلا لا يثبت بمجرد الامر بالايتاء بل يحتاج الى ان يكون الامر للوجوب وهو ظاهر قال المصنف فان الامر للوجوب الخ دليل على افادة اتوا الزكوة وجوب الزكوة اي دليل على افادة الدليل التفصيلي المسئلة الفقهية وتفصيل هذه الافادة ان قوله تعالى واتوا الزكوة دليل تفصيلي جزئي مختص بتلك المسئلة اعني الزكوة واجبة فاذا اريد ان يطبق هذا الدليل التفصيلي على حكمه يقال الزكوة مامورة من الله تعالى وهذه المقدمة صغرى الدليل ماخوذة من الدليل التفصيلي وكلما هو مامور من الله تعالى فهو واجب وهذه المقدمة كبرى الدليل ماخوذة من المسئلة الاصولية اعني الامر للوجوب بل هي مسئلة بنفسها من الاصول فحصل من هاتين المقدمتين المسئلة الفقهية اعني الزكوة واجبة فحصل تطبيق الدليل التفصيلي على الحكم وهو المطلوب فافهم قال المصنف وليس نسبته الى الفقه الخ غرضه بيان الفرق بين الاصل بالنسبة الى الفقه وبين المنطق بالنسبة الى الفلسفة حاصل الفرق ان الدلائل التفصيلية الفقهية مثل قولنا اتوا الزكوة بموادها وهي ايتاء الزكوة وصورها العارضة لتلك المواد وهي الهيئة الامرية من افراد موضوع مسائل الاصول فان الدليل التفصيلي لوجوب الزكوة اعني اتوا الزكوة من افراد الامر الذي هو موضوع مسئلة الامر للوجوب التي هي من مسائل علم الاصول بخلاف الدلائل التفصيلية الفلسفية فان الدلائل التفصيلية الموردة في الحكمة بصورها فقط معروضة للمعقولات الثانية التي لا تعرض الا في الذهن فبهذا الاعتبار تصلح تلك الدلائل ان تكون من افراد موضوع مسائل المنطق الباحث عن المعقولات الثانية واما موادها فقد تكون موجودة في الخارج ايضا فبهذا الاعتبار لا تصلح تلك الدلائل ان تكون من افراد موضوع مسائل للمنطق الباحث عن..

قال المص عرف معرفة الخ قوله في الحاشية له وهي علم الالهيات الخ الباحث عن الذات والصفات وهو علم الكلام قوله فيها للمهلكات والمنجيات الخ وهي الامور التي
تفوز بفعله السعادة وتحصل بها النجاة من عذاب الآخرة والامور التي يهلك المرء بفعلها في الآخرة كالزهد والرضاء والصبر وحضور القلب في
الصلوة ونحو ذلك وكالبخل والحسد وحب الدنيا والغفلة ونحو ذلك قوله فيها بمعرفة النفس يجوز ان يريد بالنفس العبد نفسه اي الجسم مع الروح لان اكثر الاحكام
متعلقة باعمال البدن ويجوز ان يريد النفس الانسانية اي الروح الحال في البدن اذ بها الاعمال ومعها الخطاب وانما البدن آلة قوله فيها ما لها وما عليها اي ما يجوز
لها ويحرم عليها فيشمل الاصناف الستة من الواجب والمندوب والمباح والمكروه الكراهة التنزيهية والكراهة التحريمية والحرام وهذا التعريف يتناول الاعتقاديات
كوجوب الايمان ونحوه والوجدانيات اي الاخلاق الباطنية والملكات النفسانية والعمليات البدنية والتفصيل في التلويح ان شئت فارجع اليه قوله فيها ليتفقهوا
في الدين الخ فالفقاهة في الدين انما تحصل باعتقاد العقائد الحقة وبانكار الاباطيل وبعلم اعمال القلب واعمال الجوارح مما ينبغي ان يعمل ولا ينبغي حسب ما
بينه الشارع بحيث يترتب عليه غاية كذا قال الخير الآبادي قوله فيها وسموا العلم الكافل الخ ووجه ذلك انهم ادرجوا في الكلام المسائل العقلية والنقلية حتى
صار مباحثه كثيرة طويلة الاذيال جعلوه علما على حدة وافرزوه عن الفقه قال المص وعرفوه بانه الخ وبعد تبيين الفقه بالخاصة عرفه بما ترى ليفيد الناظر تميزا
تاما فافهم ثم خلاصة الغرض من عبارة الكتاب الى قوله واما القياس الخ بيان عدة امور الاول بيان تعريف الفقه واليه اشار بهذا القول والثاني بيان الاعتراض على
التعريف بعدم الجمع او عدم المنع واليه اشار بقوله واورد الخ والثالث بيان الجواب تارة باختيار الشق الاول وتارة باختيار الشق الثاني واليه اشار بقوله واجيب الخ والرابع
بيان الايراد الثاني من الجواب باختيار الشق الثاني واليه اشار بقوله نعم يلزم الخ والخامس بيان الجواب عن الايراد الثاني مع الاشارة الى القدح فيما اشارة الى الاول بقوله الا ان
يقال الخ والى الثاني بقوله وفيه ما فيه الخ والسادس بيان دفع السؤال المذكور بالعلاوة واليه اشار بقوله على ان العلم الخ والثامن بيان نقل تعريف آخر والرد عليه بخروج المسائل
الثابتة بالادلة الظنية ودفع ما يقال بالتزام ذلك الخروج اشار الى الاول بقوله وبعضهم جعل الخ والى الثاني بقوله ويلزم عليه الخ والى الثالث بقوله والتزام ذلك الخ والتاسع
بيان الرد على العلامة البزدوي بدخول العمل في تحديد هذا العلم واليه اشار بقوله وجعل العمل الخ فالحاصل ان محور هذا المقام من الكتاب يدور حول التعريف بالتحقيق و
التدقيق والترديد فافهم واغتنم قال المص فانه العلم بالاحكام الشرعية الخ اعلم ان الحكم في اصطلاح الاصوليين من الاشاعرة خطاب الله تعالى المتعلق بافعال المكلفين
بالاقتضاء او التخيير والمراد بالخطاب اما ما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الاثر المرتب عليه فالحكم ح هو الوجوب والحرمة والندب والاباحة مثلا وثبوتها للمخاطب به مسئلة
واما ما يقع به التخاطب فالحكم ح هو الايجاب مثلا فتمثيل الخطاب على هذا بالامور المذكورة مبني على المسامحة او على الاتحاد بالذات بين الايجاب والوجوب فافهم وقوله
المتعلق بافعال المكلفين يخرج ما ليس كذلك كالقصص فانها ليست متعلقة بافعال المكلفين بل تذكر للعبرة لهذه الامة وكالامثال فانها تذكر في الاغلب
لتوضيح المعقول وكخطاب الله تعالى المتعلق باحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف كقوله لا اله الا هو وقوله بالاقتضاء او التخيير تعلق
بالمتعلق ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل جازما كالايجاب او غير جازم كالندب واما طلب الترك جازما كالتحريم او غير جازم كالكراهة ومعنى
التخيير اباحة الفعل والترك للمكلف كالاباحة وخرج بهذا القيد الاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون ثم يرد على هذا التعريف ان اضافة
الخطاب الى الله تعالى يدل على ان لا حكم الا خطابه وقد وجب طاعة النبي عليه السلام واولى الامر والسيد فخطابهم ايضا حكم والجواب انما وجب طاعتهم بايجاب الله تعالى
اياها فلا حكم الا حكمه ايضا يرد عليه باستدراك قيد الشرعية اللهم الا ان يحمل على التصريح بما لم يكن مصرحا فافهم وفي اصطلاح المناطقة بمعنى النسبة التامة
الخبرية ووجهه ظاهر كما حرره مولانا مد ظله في الرقم عه قال المص عن ادلتها التفصيلية الخ اي العلم الحاصل عن ادلتها التفصيلية المخصوصة بمسألة كاقيموا
الصلوة مثلا واحترز به عن علم المقلد وجبرئيل وعلم الله تعالى قال المص ان كان المراد الجميع فلا ينعكس الخ خلاصة المقام ان كان المراد علم جميع الاحكام على ارادة
الاستغراق فلا يكون التعريف جامعا لخروج فقه فقهاء المعتبرين وان كان المراد مطلق الاحكام على ارادة الجنس فلا يكون التعريف مانعا لشموله المقلد
العالم ببعض المسائل مع انه ليس بفقيه حاصل الجواب باختيار الشق الاول ان المراد بالعلم ملكة استنباط جميع الاحكام فيعلم ما يرد عليه بسبب تلك الملكة وهي
لا يستلزم حصول جميع الاحكام بالفعل فيجوز تخلف علم بعض المسائل لمانع كتعارض الادلة مع وجود تلك الملكة وحاصل الجواب باختيار الشق الثاني ان المراد بالعلم
ما قابل الظن اعني اليقين والمراد بالادلة الامارات والمراد بالاحكام وجوب العمل بالاحكام فتحصيل العلم اليقيني بوجوب العمل بالاحكام بتوسط الظن بالامارة من خواص
المجتهد واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه ولا علمه يعني ان المقلد مستنده قول مجتهده فلو ظن المجتهد بشئ ولم يقل به لم يجب على مقلده فليس ظن المقلد ولا ظن
مجتهده مستندا له فخرج علم المقلد بوجوب العمل عن تعريف الفقه لانه ليس بتوسط ظن المقلد بالامارة ولا بتوسط ظن المجتهد بل بتوسط قول المجتهد فلا يطلق عليه
الفقيه فافهم قال المص للامارات الخ اي كالادلة الظنية كالقياس والخبر الواحد مثلا قال المص من خواص المجتهد الخ قال في الحاشية المرقومة برقم ٥ اعلم انهم استدلوا الخ اي
على قطعية وجوب العمل على المجتهد بالامارة قوله فيها يجب على العمل الخ لانه ثابت عند الشارع قوله فيها فهذا يجب على العمل به بحيث لا مجال فيه للشبهة قوله فيها
والصغرى وجدانية الخ لان ظن المجتهد من الصفات الانضمامية النفسانية المعلوم بالعلم الحضوري كما هو شان الوجدانيات قوله فيها واورد عليه لو كان الخ حاصله لو كان
وجوب العمل بالراجح من الامارات قطعيا لكفر جاحد وجوب العمل بالظنيات لان جاحد القطعيات كافر وليس كذلك لان العلم بوجوب العمل بالاحكام الظنية كيف يكون قطعيا و
كيف يكون جاحده كافرا والكلام انما هو في الجواز الا ترى ان المنكرين للجواز استدلوا بقوله تعالى ان يتبعون الا الظن في معرض النهي والذم والذم دليل الحرمة وان اجابوا
عن استدلالهم بان الآية ليست على عمومها والظن المذموم بمعنى الوهم كيف والعمل بغالب الظن واجب اجماعا قطعيا قوله فيها وايضا الخ ايراد ثان قوله فيها سواء قيد بالقطع
الخ فلا فائدة في تقييد الوجوب بالقطع على هذا التقدير لانه نفس معنى الوجوب قوله فيها والقطعي بهذا المعنى لا يقابل الظني الخ مع ان المتبادر من القطعي ما يقابله فاصل
العبارة لا يقابل فترك لا سهو من الناسخ قوله فيها فلا دليل عليها الخ اي على ان كل ما هو مظنون المجتهد ثابت في نفس الامر عند الشارع بحيث لا يحتمل النقيض اصلا قوله
فيها والمأخوذ من الظني ظني الخ فالعلم بوجوب العمل بالحكم تابع للحكم في القطعية والظنية قوله فيها قال بعض الفضلاء الخ مجيبا عن الايراد الاول المصدر بقوله واورد الخ قوله
فيها والجواب عن الثاني الخ اي الايراد الثاني المصدر بقوله وايضا الخ قوله فيها ولا يتوقف الجواب الاول والثاني عليه الخ بل يكفي في الجواب عن الاول منع وجوب التكفير لجاحد قطعي
مطلقا بل اذا كان قطعيا بالنسبة الى الكل وعن الثاني بمنع الكبرى وهو قوله والمأخوذ من الظني ظني قال المص نعم يلزم الخ اعتراض على الجواب باختيار الشق الثاني بما خلاصته ان الذي
استبان من الجواب هو ان يكون الفقه عبارة عن العلم القطعي بوجوب عمل المجتهد بالاحكام لا العلم بالاحكام وهذا باطل فالجواب المذكور كذلك باطل والتفصيل في الحاشية
سله قال المص الا ان يقال الخ جواب عن الاعتراض بما حاصله ان الفقه وان كان اسما للعلم بالاحكام لكن عبر عنه بالعلم بوجوب العمل بالاحكام تعبيرا للشئ بلازمه لان العلم بوجوب
العمل لازم للعلم بالاحكام قال المص وفيه ما فيه الخ اشارة الى السؤال على الجواب حاصله ان العلم بوجوب العمل لازم للعلم بالاحكام من حيث الوجود وليس بمحمول عليه
ولابد في المعرف من الحمل كما صرح به المص في السلم لكن هذا السؤال لا يصح على تقدير تجويز الرسم بالمباين فالاوجه عندي ما قال الفاضل الخير الآبادي ان الاحكام المندوبة والمباحة و
المكروهة بادلتها التفصيلية لا يجب بها على المجتهد فلا يكون العلم بوجوب العمل لازما للعلم بالاحكام فتامل قال المص اندفاع ما قيل الخ حاصل ما قيل ان الفقه من باب الظنون لان اكثر الاحكام
الفقهية ثابتة بالقياس وخبر الواحد والاجماعات الظنية وهو غير مفيد لليقين فكيف يكون علما وجه الاندفاع ان الاحكام الحاصلة بالادلة الظنية يعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا
للاجماع القاطع على ان العمل بالظن واجب على المجتهد قال المص على ان العلم الخ دفع آخر للاشكال حاصله ان بناء الاشكال على اخذ العلم في التعريف بالمعنى المقابل للظن

اقول ثبوت لا ادری فی الدهر لایضر فقه ابی حنیفة لان الدهر لیس من الاحکام الشرعیة والکلام الا

المقدمة	بیان الفرق فی وجوب العمل علی المجتهد والمقلد	فی حد اصول الفقه

عرف معروف وعرفوه بانه العلم بالاحکام الشرعیة عن ادلتها التفصیلیة واورد ان کان المراد الجمیع فلا ینعکس لثبوت لا ادری او المطلق ولا یطرد لدخول المقلد العالم واجیب بانه لا یضر لا ادری لان المراد الملکة فیجوز التخلف وبان المراد بالادلة الامارات وتحصیل العلم بوجوب العمل بتوسط الظن من خواص المجتهد اجماعا واما المقلد فمستنده قول مجتهده لا ظنه ولا ظنه فاعرف الفرق حتی لا تقل مثل من قال کما ان مظنون المجتهد واجب العمل علیه کذلک علی مقلده فهما سیان نعم یلزم ان یکون عبارة عن العلم بوجوب العمل بالاحکام لا العلم بها الا ان یقال انه رسم فیجوز باللازم وفیه ما فیه ومن ههنا علمت اندفاع ما قیل الفقه من باب الظنون فکیف یکون علما علی ان العلم حقیقة فیما لیس بتصور ایضا وبعضهم جعل الفقه عبارة عن العلم بالاحکام القطعیة مع ملکة الاستنباط

ـه قوله عرف معروف اعلم ان الفقه فی الزمان القدیم کان متناولا لعلم الحقیقة وهی علم الالٰهیات وعلم الطریقة وهی مباحث المهلکات والمنجیات وعلم الشریعة الظاهرة ومن ثم عرفه ابو حنیفة بمعرفة النفس ما لها وما علیها وسمی کتابه فی العقائد بالفقه الاکبر وقال الله تعالی لیتفقهوا فی الدین ثم لما تصدی قوم بالبحث عن العقائد وسموا العلم الکامل لذلک بالکلام اختص الفقه بالمطالب العملیة الشاملة للتصوف ایضا وهو علم الاخلاق ومن ثم قال بعض المحققین فی شرح المنهاج ان تحریم الریاء والحسد من الفقه وصار هذا عرفا واستمر علیه زمان مدید ثم حدث فی زمان لاحق اختصاص الفقه بالاحکام الظاهرة ومن ثم تری کتب الفقه للمتاخرین خالیة عن علم الطریقة کذا فی المنهیة ١٢ ـه قوله بالاحکام الشرعیة الحکم قد یطلق علی خطاب الله تعالی المتعلق بافعال المکلفین بالاقتضاء او التخییر فالمراد بالعلم بالاحکام العلم بان هذا خطاب الله تعالی والا فالخطاب انشاء لا یتعلق به

قوله مکة الاستنباط اقول ذکر المجیب ملکة الاستنباط لادخال الاحکام الظنیة ثم حصل مقال ان الفقه عبارة عن العلم بالاحکام القطعیة وملکة استنباط الاحکام الظنیة فلا یخرج

عه انما قید بالعالم لان المقلد العامی لا یعلم شیئا من الاحکام الشرعیة بالدلیل التفصیلی ١٢ م
+ اقول ایراد هذا السؤال عجیب لان واجب العمل علی المجتهد انما هو مظنونه لانعقاد الاجماع علیه بخلاف المقلد لان الاجماع انعقد علی وجوب عمله بما هو مذهب مجتهده لا ما هو مظنون مجتهده وهذا هو الذی اراده المصنف بقوله لا ظنه ولا ظنه فافهم ١٢ کذا فی المنهیة
عه وجه الاندفاع ان الاحکام الحاصلة بالادلة الظنیة یعلم المجتهد وجوب العمل بها قطعا للاجماع القاطع علی ان العمل بالظن واجب علی المجتهد فافهم ١٢

ط وجه النظر على ما قاله البعض تطرق التحكم قطع النظر عما في احسن الفروع

ان الآية وردت في شان الكفرة على انكارهم البعث والنشور وغيره ذلك كمو ظنهم ذلك لا يستند الى دليل شرعي فلا يلزم من مذمومية ظن المذكور مذمومية ظن المجتهدين المستند الى دليل شرعي على ان ظنهم ليس هو الظن المتعارف اعني الطرف الراجح بل يعني الوسوسة التي القاها الشيطان في قلوبهم بخلاف ظن المجتهد فانهم ١٢ محمد عبيد القندهاري

خروجها اي خروج تلك المسائل عن الفقه ولا رد عليه المصنف بقوله والتزام ذلك الخ ١٢ ٥٢ قوله والتزام ذلك الخ ولعل وجهه ان الظن مذموم من الشارع لا كمال فيه لقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وايضا انه لا يصلح للمدح عليه وانما عبر بالفروع لانه العمل ولو كان قد ثبت من الشارع والصحابة مدح الفقهاء علمنا انه قطعي كذا قال بعض الاعاظم وفيه نظر مذكور في احسن الفروع

١٢ ٥٣ قوله بعض مشائخنا الخ وهو الامام فخر الاسلام فانه جعل الفقه عبارة عن علم المشروع والعمل به حيث قال والنوع الثاني علم الفروع وهو الفقه وانه ثلثة اقسام الاول علم المشروع بنفسه والثاني اتقان المعرفة به وهو معرفة النصوص بمعانيها وضبط الاصول بفروعها والثالث هو العمل به حتى لا يصير نفس العلم مقصودا فاذا تمت هذه الاوجه كان فقيها ... مطلقا والا فهو فقيه من وجه دون وجه ١٢ ٥٤ قوله بعيد جدا عن الصواب ووجه البعد ان الفقه من العلوم المدونة وهو يلزم ان يكون مركبا من العلم والعمل واجيب بان الفقه ليس من العلوم المدونة بل هو عبارة عن علم المجتهد كما ... يلزم ان لا يكون العالم الغير العامل فقيها مع انه يطلق عليه انه فقيه واجيب بان الكلام في ان الفقه الذي امر به في الكلام الشارع ما هو المعروف المذموم المدوح وظاهر ان الفاسق لا يستحق المدح فلا بد من اعتبار العمل ولا مباحة في كون الفاسق العارف بالاحكام عن الادلة غير فقيه كيف ولم يعد احد الحجاج فقيها مع كونه عارفا بالاحكام فيه انه يلزم تركب الفقه من مقولتين وهو غير جائز واجيب بان هيئات العلوم اعتبارية ولا استحالة في تركب الهيئات الاعتبارية من مقولتين كذا قال الفاضل الخير آبادي ١٢ ٥٥

قوله يتوصل بها اي بتلك القواعد توصلا قريبا كما هو المتبادر من الباء فخرجت المبادي اللغوية والاحكامية لان التوصل بها الى الفقه ليس بقريب واما المبادي الكلامية فليست بخارجة كما

سه اي المسائل الكلامية التي هي مبادي هذا العلم نتوصلها الى الفقه قريب وستوف المبادي الكلامية في هذا الكتاب

في احد اصول الفقه	بيان الاختلاف في اسماء العلوم	المقدمة

ويلزم عليه خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية وهي كثيرة الا ترى ان السنة المتواترة قليلة جدا والتزام ذلك التزام بلا لزوم وجعل العمل داخلا في تحديد هذا العلم كما ذهب اليه بعض مشائخنا بعيد جدا واما لقبا فهو علم بقواعد يتوصل بها الى استنباط الاحكام الفقهية عن دلائلها قيل حقائق العلوم المدونة مسائلها المخصوصة او ادراكاتها فالمفهومات الكلية التي تذكر في المقدمات لاجل البصيرة رسوم بناء على ان المركب من اجزاء غير محمولة كالعشرة لا جنس له ولا فصل والا لزم تعدد الذاتي وفيه نظر اشرت اليه في السلم نعم يلزم اتحاد التصور والتصديق حقيقة مع انهما نوعان حقيقة فتفكر ثم اختلف في اسماء العلوم فقيل اسماء جنس وهو الظاهر وقيل بل اعلام جنس قلنا يثبت بالضرورة وقيل بل شخصية اذ لا يصدق الفقه مثلا

سه قوله قليلة جدا واجيب عنه تارة بانه لا يلزم خروج المسائل الثابتة بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد عن الفقه لان المجتهد يعلم الاحكام الثابتة بالادلة الظنية قطعا لاعتبار الشارع غلبة الظن بها وفيه ان الفقه على هذا يكون عبارة عن العلم بجميع الاحكام سواء كانت حاصلة بالادلة القطعية او الظنية لان علم جميعها قطعي على هذا التقدير فعلى هذا جميع الاحكام قطعية وهو يعينه اختيار الشق الاول فيرد عليه ما يرد على ذلك تارة بالالتزام

البينة على المدعي آه حديث متواتر وقيل حديث من كذب علي آه متواتر ١٢ عبيد

وقال الفاضل الخير آبادي ١٢ ٥٨ قوله ان المركب من اجزاء غير محمولة ... ٥٩ قوله والا لزم تعدد الذاتي ويلزم منه تعدد الذات وتعدد الذات لشئ واحد باطل والفرق ان احد الذاتيين يكفي في تتميم المركب فلا يلزم الاستغناء عن الآخر واستغناء الشئ عما هو ذاتي له محال ١٢ ٥٩ قوله اشرت اليه في السلم قال في حاصل ما ذكر فيه ان الفرق بين الاجزاء المحمولة والغير المحمولة انما هو بالاعتبار ولا يمتنع تعدد الاعتبارات لشئ واحد بالذات فاللازم تعدد الذاتي بالاعتبار وهو ليس بمحال انتهى وقال الفاضل الخير آبادي ان الاجزاء المحمولة والغير المحمولة متحدان بالذات ومتغائران بالاعتبار فالمسائل المذكورة في العلوم وان لم تكن اجزاء محمولة حين اخذها بشرط لا شئ لكنها تصير محمولة حين اخذها لا بشرط شئ فالقول بان المركب من اجزاء غير محمولة لا جنس له ولا فصل غير صحيح ١٢ ٦٠

قوله نعم يلزم آه قال في المنهية يعني يلزم على تقدير كون تلك المفهومات حدودا للعلم اتحاد التصور والتصديق لان الحد عين المحدود وهذا اذا كانت حقائقها نفس المسائل فذلك ظاهر لان العلوم عبارة عن الادراكات واما اذا كانت حقائقها نفس المسائل فذلك بناء على ان العلم والمعلوم واحد وايضا هما متحدان مع العلوم المدونة لاتحاد الذات والذاتيات ولا شك انها نفس التصديقات اذا كانت عبارة عن ادراكات المسائل ومعلوماتها اذا كانت عبارة عن المسائل على تقدير كون العلم التصديقات ويتحد المتحد فدعت المقدمات الى اتحاد التصور والتصديق والشبهة لا اختصاص لها بهذا المقام كما لا يخفى وذكر في الحاشية جوابا عن سيده الذي قوي ... ماذكرناه في بعض رسائلنا وذكر القوم ايضا ان العلم الحقيقي هو الحالة الادراكية الحاصلة بعد الصورة والتصور والتصديق نوعان منه والقوم مصرحون باتحاد العلم والمعلوم في العلم بمعنى الصورة والاشكالات المذكورة في كلام القوم كلها مدفوعة من المقام انا تعرضنا في بعض تصانيفنا لم نتعرض ههنا ١٢ ٦١ قوله فقيل اسماء جنس وهو الظاهر لدخول الالف واللام والاضافة وهذا من خواص الجنسية وما ذكر بعضهم من ان دخول اللام بالنظر الى الاصل فتكلف تعسف يستغني عنه والعجب ماذكر ان دخول اللام عليها من كلام المولدين فكيف تدرج في الكلام الالهي التوراة والانجيل والزبور ١٢ ٦٢ قوله وقيل بل اعلام جنس لان الوحدة معتبرة في مسميات هذه الاسماء وليست تلك الوحدة شخصية بل هي مغائرة لها فتكون لا محالة اعلاما جنسية ١٢ ٦٣ قوله بالادلة الظنية كالقياس وخبر الواحد ونحوهما فانها ليست بقطعية وهي كثيرة من القطعيات ١٢ التعليق بالمنهية الى سلم الثبوت

معلوم لكل واحد من اهل الشريعة وتهذ العلماء اصول الفقه مبناه ومداره فيشعر هذا الاسم بمدحه بلا ارتياب ١٢ العبيد

ط قال بعض المحققين ره كلها او بعضها آه الاول على تقدير ان تكون مسائل الفن متناهية كعلم العقائد على طريق القدماء والثاني في سائر العلوم التي مسائلها لا تنقضي عندهم والمراد بالبعض ليس مطلق البعض بل البعض الذي يترتب عليه غاية العلم المذكور وبعبارة اخرى القدر الذي يحصل به الملكة في ذلك العلم وليس لهذا القدر حد معين بل يختلف باختلاف العلوم ١٢ عافي محمد عبيد القندهاري غفرله

+ فيه ان المسائل متعددة كثيرة فيكون مفهومها ايضا كثيرة والجوانيج يجوز اشتراك تلك المسائل الكثيرة في خواص مشتركة كافراد الانسان المشتركة في الضاحك والكاتب ونحو ذلك ١٢ عبيد غفرله

قال المصؒ والتزام ذلك الخ قال بعض الاعاظم فی الحاشیة ۲ وفیه نظر الخ حاصله علی ما قال الفاضل الخیرآبادی ان اعتبار الشارع غلبة الظن باخبار الاحاد لایجاب الاعتقاد والعمل کلیهما کما فی قوله تعم فلولا نفر من کل فرقة منهم طائفة لیتفقهوا الأیه امر بالتفقه ثم الانذار عند الرجوع وهو الدعوة لان الطائفة بعض من الفرقة سواء واحد او اثنین اذ الفرقة هی الثلثة فصاعدا وان بعثه صلی الله علیه وسلم الافراد من الصحابة رض الی الافاق ومدحه صلی الله علیه وسلم لمعاذ رضی الله عنه فی اجتهاده فی الرأی بشرط عدم الوجدان فی الکتاب والسنة والاجماع علی وجوب العمل بغلبة الظن کلها دلیل قطعی علی مدح الظن واستحقاق العامل بالظن للثواب والمراد بالظن فی قوله تعم ان تتبعون الا الظن الوهم کما عرفت فافهم قال المصؒ کما ذهب الیه بعض مشائخنا الخ قال المحشی فی الحاشیة ۲ هو معرفة النصوص لمعانیها الخ اصل العبارة بمعانیها بالباء لا با ... للام ثم لا یخفی ما فی هذه الحاشیة من شئ وهو ان اول کلام فخر الاسلام یدل علی ان الفقه بمجموع العلم والعمل وآخره یدل علی انه عبارة عن العلم فقط بل عن العمل وحده فقال صاحب الکشف ان الفقه عبارة عن مجموع العلم والعمل فالعلم والعمل کلاهما جزءان من الفقه واطلاق الفقه علی العلم فقط او علی العمل فقط حقیقة قاصرة فهو فقه من وجه دون وجه قال المصؒ بعید جدا الخ قال المحشی فی الحاشیة ۳ اجیب بان الکلام فی ان الفقه الذی مدح الخ یعنی لیس الکلام فی ان الفقه فی الاصطلاح ما هو فانه قلیل الجدوی ولکل مصطلح ان یصطلح علی ما شاء فلا کلام علی احد بل الکلام فی ان الفقه الذی مدح الخ قوله فیها فتأمل الخ لعله اشارة الی ان کون المجاهد عارفا بالاحکام من الادلة غیر ظاهر فلا یقوم دلیلا قال المصؒ واما لقبا الی قوله وموضوعه الخ اقول خلاصة الغرض من هذا الکلام بیان عدة امور الاول بیان تعریف اصول الفقه لقبا بعد تعریفه مضافا والیه اشار بهذا القول والثانی بیان ما قیل ان حقائق العلوم مسائلها او ادراکاتها والتعریفات المذکورة فی المقدمات رسوم لاحدود وبین ذلک بما ترای من البناء واشار الیه بقوله قیل حقائق العلوم الخ والثالث بیان النظر علی البناء والیه اشار بقوله وفیه نظر الخ والرابع بیان الایراد علی ما قیل بلزوم اتحاد التصور والتصدیق نوعا والیه اشار بقوله نعم یلزم الخ والخامس بیان الاختلاف فی اسماء العلوم علی ثلثة اقوال والیه اشار بقوله ثم اختلف الخ والسادس بیان استدلال القائل بالشخصیة علی ما رامه والیه اشار بقوله اذ لا یصدق الخ والسابع بیان النقض علی استدلال ذلک القائل والیه اشار بقوله اقول فیه الخ ثم ارتباطه بما قبله بانه لما بین حد الاصول باعتبار المعنی الاضافی شرع فی بیانه باعتبار المعنی اللقبی من حیث انه علم لعلم مخصوص فقال واما لقبا الخ قال المصؒ فهو علم بقواعد یتوصل بها الی استنباط الاحکام الفقهیة عن دلائلها ای علم بقضایا کلیة یتوصل المجتهد بسبب تلک القضایا الی استنباط الاحکام الفقهیة عن دلائلها فحاصل المقام ان الاحکام الفقهیة مستنبطة عن الادلة الاربعة الا تری ان وجوب الصلوٰة مستنبط عن الدلیل التفصیلی الجزئی من الکتاب اعنی اقیموا الصلوٰة ویتوصل المجتهد بسبب تلک القضایا الکلیة الاصولیة الی هذا الاستنباط تطبیق الدلیل علی الحکم وجه التوصل وطریقه ان تجعل تلک القضیة الکلیة الاصولیة نحو کل مامور به واجب کبری الدلیل وتضم معها الصغری سهلة الحصول نحو الصلوٰة مامور به وقلت علی نهج الشکل الاول الصلوٰة مامور به وکل مامور به واجب ینتج ان الصلوٰة واجب فهذا حکم فقهی مستنبط من الدلیل یتوصل تلک القضیة الکلیة بضم الصغری سهلة الحصول وانما وسمنا الصغری بسهلة الحصول لان موضوعها من افراد موضوع الکبری ومحمولها عنوان موضوع الکبری فالعمدة فی الدلیل هی کبراه فلذا نسب التوصل الیها فافهم قال المصؒ قیل حقائق العلوم الخ خلاصته ما قال هذا القائل ان حقائق العلوم مسائلها او ادراکاتها والمفهومات الکلیة المذکورة فی مقدماتها رسوم لا حدود بالوجهین احدهما ما ذکره المصؒ بقوله بناء علی ان المرکب الخ وثانیهما ما ذکره الفاضل الخیرآبادی فی الحاشیة ۵ بقوله اما الاول الخ لکن فی الوجه الاول ما ذکره المصؒ بقوله وفیه نظر الخ وفی الثانی ما ذکره بعض الاعاظم فی الحاشیة ۵ فح جاز ان تکون تلک المفهومات الکلیة حدودا علی ما هو الدائر علی السنتهم نعم یرد علی هذا الجواز بلزوم اتحاد التصور والتصدیق نوعا مع انهما نوعان متباینان من الادراک لکن هذا الایراد مدفوع بما ذکره المحققون منهم المصؒ ایضا من ان العلم حقیقة حالة ادراکیة الحاصلة بعد الصورة والتصور والتصدیق نوعان منه ومسئلة الاتحاد انما هی فی العلم بمعنی الصورة فالمحصول جواز کون تلک المفهومات الکلیة حدودا هکذا ینبغی ان یفهم المقام ولا تلتفت یمینا وشمالا قال المصؒ کالعشرة الخ مرکبة من الاحاد الغیر المحمولة کما ان العلوم مرکبة من المسائل الغیر المحمولة بعضها علی بعض ولا علی المجموع قال المصؒ ولا لزم تعدد الذاتی الخ اعنی المسائل وتلک المفهومات الحدیة فیلزم تعدد الحقیقة هف قال المصؒ اختلف فی اسماء العلوم الخ کالفقه والاصول وکذا فی اسماء الکتب کالکافیة والشافیة قال المصؒ فقیل هی اسماء الاجناس الخ لانها موضوعة لمجموع المسائل المتعددة الصادقة علی ما فی اذهان کثیرة ربما یزید وینقص ولانه یدخل علیها اللام والاضافة لان اصلها لتحصیل التعریف لاسم منکر وهو الجنس لا علمه ولانه وقع لفظ القرآن منصرفا فی الکلام القدیم فلو لم یکن اسم جنس بل علما لکان غیر منصرف لوجود العلمیة والالف والنون مزیدتین فیه ح قال المصؒ وقیل بل اعلام جنس الخ واستدل علیه فی الحاشیة ۱۱ بقوله لان الوحدة الخ واعترض علیه بعض الاعلام بان غایة ما لزم منه انه عرض لمعناها نوع وحدة وهو مسلم بل هو عارض لمعنی کل اسم جنس لکن لم یلزم انه داخل فی الموضوع له حتی تکون معرفة وعلما واجاب عنه الخیرآبادی بان اسماء العلوم والکتب وضعت للمجموع المعلوم الوحدة فاخراج المعلومیة والوحدة عن الموضوع له غیر ظاهر فالاولی ان تکون اعلام الاجناس قال المصؒ فلنا یثبت للضرورة الخ غرضه الرد علی العلمیة بما حاصله انه ثبت العلمیة الجنسیة للضرورة فانهم لما رأوا فی نحو اسامة للاسد وثعالة لانثی الثعلب وغیرهما من الاحکام اللفظیة للاعلام کمنع الصرف والتوصیف بالمعارف وغیرهما ولم یوجد التعریف اضطروا الی جعلها اعلام اجناس ولیست تلک الضرورة متحققة فی اسماء العلوم والکتب فلم تکن اعلاما بل اجناسا قال الفاضل الخیرآبادی وفیه ان هذا اذا لم یعلم انها موضوعة لجنس معلوم الوحدة وههنا قد علم بشهادة العرف انها موضوعة لذلک المجموع المعلوم الوحدة من حیث هو معلوم وبالجملة الضرورة اعم من اللفظیة والمعنویة کوجدان التعین فی معانیها وههنا وان لم یوجد الاول لکن عدم وجدان الثانی فی حیز المنع بل فی حیز البطلان فجاز ان تکون اعلاما انتهی کلامه اقول وبعد اللتیا والتی قد ورد فی القرآن قرآنا عربیا بالتنوین فلو کانت اسماء الکتب اعلاما لکان لفظ القرآن غیر منصرف ولیس فلیس فالحق الحقیق بالقبول کون اسماء الکتب اسماء الاجناس قال المصؒ وقیل بل شخصیة الخ ای بل اعلام شخصیة عبارة عن مجموع المسائل بحیث لا یشذ عنه مسئلة ولا شک انه شخص لا یقبل التعدد والتکثر لان اهل العرف لا یعدون التعدد بحسب المحال تعددا ویعدونه مثل حصول زید فی الامکنة فالحصول فی الاذهان الکثیرة لا یوجب تعددا فی الوجود والتشخص حقیقة ولا یوجب الکلیة فافهم ثم اعلم ان العلم عبارة عما وضع لشئ معین بحیث لا یشمل بحسب ذلک الوضع

غیره فان کان الموضوع له جزئیا متشخصا فهو علم شخص وان کان الموضوع له کلیا لکن مع اعتبار قید زائد وهو کونه متعینا فی الذهن فهو علم جنس کلفظ

قال الملا اقول وفيه الخ اى فى استدلال من قال انها اعلام شخصية قال الملا انه منقوض الخ بنقض اجمالى وبمنع مقدمات دليل الخصم لانها جارية فى البيت لانها لاتصدق فى على الجدار ولاعلى السقف للتغاير بين الكل والجزء فى الوجود والحمل يقتضى الاتحاد فيه مع ان البيت ليست من اعلام الاشخاص بل من اسماء الاجناس فتخلف الحكم عن دليله قال الملا والحل ان المعنى الخ اى الجواب عن استدلال القائل بالشخصية على طريق النقض التفصيلى تفصيل المقام ان للمعنى الكلى كاسم الجنس نحو البيت والاربعة والسكنجبين مثلا له افراد كبيت زيد وبيت عمرو واربعة رجال واربع نساء وسكنجبين بكر وسكنجبين خالد فهذا المعنى الكلى صادق على هذه الافراد وقد يكون لهذا المعنى الكلى الممثل باسم الجنس اجزاء خارجية كالسقف والجدران والوحدات والخل والعسل فهذا المعنى الكلى لا يصدق على هذه الاجزاء ولايلزم من عدم صدق المعنى الكلى على الاجزاء عدم صدقه على الافراد حتى يلزم الشخصية وعلى هذا المنوال حال علم الفقه الذى هو مجموع المسائل له افراد كمجموع المسائل القائمة باذهان المختلفة فعلم الفقه صادق على هذه الافراد على قليلها وكثيرها وايضا له اجزاء خارجية كالمسائل المخصوصة اعنى مسئلة مسئلة ولا يصدق الفقه على هذه المسائل المخصوصة ولايلزم من عدم صدق الفقه على مسئلة مسئلة عدم صدقه على مجموع المسائل المتكثرة القائمة بالاذهان المختلفة حتى يلزم شخصية الفقه فالاستدلال على ثبوت الشخصية بنفى اسم الجنس وعلمه باطل لامساغ له ولما ابطل المص علم الجنس بما سبق وعلم الشخص بما ترى فاستقر رأيه على اسم الجنس وهو الحق عند المحققين قوله فى الحاشية سه اسم للمجموع ايضا الخ كالماء قوله فيها اولا الخ كالاربعة قوله فى الحاشية سه ان التعميم المذكور لادخل له فى المنع الخ لان الكلى فى هذين القسمين على نمط واحد لا يصدق على الجزء فجهة المنع فيهما واحد فالتعميم غير مجد ولا دخل له فى المنع فافهم قوله فيها ولم يرد المص الخ حاصله ليس مراد المص من قوله متفقة او مختلفة الخ بيان قسمى الكلى بان يراد من المتفقة ما يصدق على البعض كالماء ومن المختلفة ما لا يصدق عليه كالسكنجبين وكذا لم يرد بيان قسمى الكلى بان يراد من المتفقة ما يكون اجزاء الكلى متفقة معه فى الحقيقة كالماء ومن المختلفة ما لايكون اجزائه متفقة معه فى الحقيقة كالسكنجبين وجه عدم تلك الارادة لغوية تمثيلية بنحو الاربعة فانه ليس مما يصدق على البعض ولا مما تكون اجزاء الكلى متفقة معه فى الحقيقة فافهم قوله وبيان اتفاق الخ عطف على قوله بيان قسمى الخ قوله فيها له مدخل فى بيان المنع الخ لان التعميم مجد لاختلاف جهة المنع فله دخل فى المنع قوله فيها وان صدق على الاجزاء لكن لايلزم الشخصية الخ يعنى وان صدق على الاجزاء لا على الافراد لكن لايلزم الشخصية لكثرة الاجزاء وباعتبارها الكلية فافهم قال المص وموضوعه الادلة الاربعة الخ لما فرغ من بيان الجزء الاول من المقدمة شرع فى بيان الجزء الثانى منها فقال وموضوعه الخ ثم اعلم ان موضوع كل علم ما يبحث فيه عن عوارضه الذاتية وعلم اصول الفقه باحث عن عوارض الادلة الاربعة فهى موضوعه والمراد بالبحث عن الاعراض الذاتية حملها على موضوع العلم كقولنا الكتاب يثبت الحكم قطعا او على انواعه كقولنا الامر يفيد الوجوب او على اعراضه الذاتية كقولنا العام يفيد القطع او على انواع اعراضه الذاتية كقولنا العام الذى خص عنه البعض يفيد الظن قال المص اجمالا الخ اى عموما فان الاصولى يبحث عن عوارض الادلة اجمالا وعموما بدون اختصاص باية دون اية وحديث دون حديث الاترى انه يقول الخاص من الكتاب والحديث كذا وحكمه كذا وهكذا فافهم قال المص وهى مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى الخ حاصل المرام ان الادلة الاربعة التى هى موضوع علم الاصول وان كانت متعددة فى الظاهر لكنها مشتركة فى الايصال الى حكم شرعى فكانت منضبطة بجهة واحدة وبهذا الاعتبار صارت امرا واحدا فلا يلزم تعدد علم الاصول بتعدد الموضوع كما لايلزم تعدد علم المنطق بتعدد الموضوع من المعلومات التصورية والتصديقية للانضباط بالايصال الى المجهول فلا يرد ما يرد فافهم قال المص ليس من الاصول الخ اعلم ان المحمول فى قولنا الاجماع وكذا القياس حجة شرعية عنوان الموضوع الاصول وامر كلى يعبر به عن افراده وآلة لملاحظته فالبحث عن حجية الاجماع والقياس ليس من الاصول لان حجية الادلة عنوان لموضوع العلم فلا بد وان تكون مفروغة عنها فيه اذ وظيفة العلم بيان احوال الموضوع وذلك انما يكون بعد العلم بذاته وعنوانه الذى به يعرف ولان عنوان الموضوع انما وضع ليتصور ويحمل عليه شىء لا لان يتصور ويحمل على شىء ولما لم يكن اثبات الحجية لهما من الاصول فمن اى علم هو وقد اختلف فيه فقال صاحب التحرير ليس من الاصول بل من الفقه قال المص لان المعنى الخ دليل على ان البحث عن حجية الاجماع والقياس من الفقه لا من الاصول حاصله ان معنى كون الشىء حجة ودليلا انه يجب العمل بمقتضاه فمعنى قولهم الاجماع والقياس حجتان ان العمل بمقتضاهما واجب فالموضوع فى هذه المسئلة هو العمل الذى هو فعل المكلف والمحمول هو الوجوب الذى هو حكم شرعى فكانت تلك المسئلة من مسائل الفقه لا من مسائل الاصول وهو المطلوب فافهم قال المص ففيه ان هذا فرع الحجية لا نفسها الخ اذ هى كون الشىء بحيث يثبت به شىء ويستدل به عليه فوجوب العمل بمقتضاه بعده والكلام فى ان اثبات الحجية من اى علم هو وهو ليس من الفقه قال المص لانه وان سلم ان الخ حاصله ان القائل ان اراد ان حجيتهما ضرورية بمعنى انه لم تحتج فى علمنا بحجيتهما الى الى بالاثار والاحكام فذالك مسلم لانها صارت من ضروريات الدين لا يحتاج الى ان وان اراد ان حجيتهما ضرورية بمعنى انه لم تحتج فى الواقع ونفس الامر الى دليل لمى وعلة لكون الاجماع حجة فذالك غير مسلم لان كون الاجماع حجة مثبتة للاحكام يحتاج فى الواقع الى لم وعلة كقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس الاية وكذا كون القياس حجة ومثبتا للاحكام يحتاج فى الواقع الى لم وعلة نحو قوله تعالى فاعتبروا يا اولى الابصار فافهم قوله فى الحاشية سه لم يتوقف فى الحكم الخ اى لم يتوقف ولم يشك ذلك العاقل فى التصديق بثبوت المحمول الى الموضوع قوله فيها ولايضر فى هذه البداهة الخ دفع لما يقال كيف يتصور بداهة الحكم مع نظارة الطرفين المحتاجين الى معرفتهما بانه اتفاق مجتهدى العصر على حكم شرعى لانص فيه ومساواة الفرع للاصل فى علة الحكم ودليل مثبت للحكم حاصل الدفع انه لاضير فيه الاترى الى ان الكل اعظم من الجزء ونظائره فافهم قال المص بل الحق انه من الكلام الخ لانه من الاحكام الشرعية يتعلق بالاعتقاد ويمكن ان يقال ان مسئلة الحجية من الكلام والاصول جميعا باعتبارين على ما تقرر من جواز اشتراك العلمين فى بعض المسائل لكن جهة البحث مغايرة لانها من حيث انها يتعلق بها اثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام ومن حيث انها يتعلق بها استنباط الاحكام مسئلة اصول الفقه فان موضوعه الادلة الاربعة من حيث استنباط الاحكام فان قلت كيف يصح كون الاجماع حجة من مسائل الكلام مع ان موضوعه ذاته تعالى وصفاته والاجماع ليس من ذلك فى شىء قلت المراد من الكلام هو كلام المتاخرين وموضوعه ليس ما ذكر فقط بل موضوعه المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية نعم لو كان المراد كلام القدماء لكان للاعتراض وجه فافهم قال المص لكن تعرض الخ دفع لتوهم ناش عن السابق تقريره ظاهر قال المص وفى موضوعية الاحكام اختلاف الخ اقول تفصيل المقام انهم اختلفوا فى موضوع الاصول فالمشهور واستقر عليه رأى المص الى ان موضوعه الادلة فقط وذهب صاحب الاحكام من الشافعية وصدر الشريعة من الحنفية الى ان موضوعه الادلة والاحكام جميعا وقال الامام الغزالى ان موضوعه الاحكام من حيث ثبوتها بالادلة لكن قالوا واما قول الامام بموضوعية الاحكام فهو للاشعار بان لا يفهم احد من شهرة جعل الادلة موضوعا عدم موضوعية الاحكام كما فهم المص لا لانه لايجوز موضوعية الادلة فقوله آئل الى مذهب صاحب الاحكام والصدر فاستقر الامر على المذهبين فقال بعض الشراح فى وجه حقية موضوعية الادلة فقط على ما استقر عليه رأى المص ان الاصولى لايبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل فالاحوال التى تذكر فى الفن من جهتها راجعة الى الدلائل فهى المقصد الاصلى بالبحث نعم قد لايتبين الدلالة غاية البيان بدون ذكر مدلولها فلذا يذكر المدلولات التى هى الاحكام فى الفن استطرادا ولايخفى ان هذا الوجه ليس بشىء اذ

يمكن ان يقال ان الاصولى لا يبحث الا من جهة مدلولية الاحكام وثبوتها من الادلة والمدلولية حال المدلول فالاحوال التى تذكر من جهتها راجعة الى المدلولات فهى المقصود الاصلى

قال معرفة الاحكام الخ اى كيفية استنباطها واستخراجها لا انفسها اذ هى لا تعرف منها بل انما تعرف من الفقه فافهم ١٢ ابو الحفاظ صالح محمد الارغستانى رحمه الله

والكثير من الاجزاء يلزم التشخصية بل يجوز ان يكون له افراد شخصية تشخصات الحال وتصدق بجنس منه قليلها وكثيرها فيلزم التشخصية وكذلك تعقلمن التقسيم المذكور لا دخل له في هذا المنع الا من يقال
انه بيان للواقع فان الكلي في هذين القسمين لا يصدق على الجزء ولم يرد المقصود بيان مسمى الكلي اعني لا يصدق على البعض و لا يصدق عليه وبيان الاتفاق الاجزاء مع الكل بعدم في الحقيقة والا لم يتوجه
ولا يرد بل المناسب ان يمثل نحو الماء ونحو التمثيل بحيث يكون له دخل في بيان المنع ان الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة في الحقيقة الكلي وقد يكون مركبا من اجزاء غير متفقة فيقال القسم الاول يصدق على الاجزاء
لكن لا يلزم الشخصية كما لا يخفى واما القسم الثاني فلا افراد سوى الاجزاء يكون باعتبار الكلية فلا يلزم التشخصية والحق ان للمجموع منها افراد سوى الاجزاء وهي متكثرة شخصية بتشخصات الحال ويمكن ان يقال القول بالتشخصية
بالنظر الى انهم لا يعدون تعدد بحسب تشخصات الحال تعددا ولا يجوز ان يخالف اهل العرف في الاوضاع بلا ضرورة بل لا حاجة وان يراعي الواضع ما يفهم اهل العرف والا وقع السامع في الشك فلا
يصح اعتبار الكلية فلا بد من اعتبار التشخصية على ان القول بالتشخصية يمكن ان يكون بالنظر الى ان تلك الاسماء موضوعة لمجموع المسائل لا لقدرها والواضع لم يلاحظ الا ما يلزم التشخصية البتة فافهم
كذا قال الفاضل الخيرآبادي ۱۲ **۵۴** قوله موضوعه الادلة الاربعة اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس لان الاصولي يبحث عن العوارض الذاتية لاقسامها اجمالا ويمثل اما خاص الكتاب والسنة
والاجماع كذا وحكمه كذا وعامها كذا وحكمه كذا وعلى هذا القياس واما التفصيل كخصوص آية آية فهو في علم التفسير وكخصوص حديث حديث من السنة في علم الحديث وتفصيل الاجماع بخصوصياته في
علم السير وتفصيل القياس بخصوصيات مسائله في علم الفقه كذا قال الفاضل الخيرآبادي ۱۲ **۵۵**
قوله وما قيل لما كان موضوع الاصول الادلة الاربعة ولم يمكن اثبات حجية هذه الحجج من الاصول فمن اي علم هو فقيل خلاف من زاعم زعم انه من الفقه واليه اشار بقوله وما قيل الخ ۱۲ **۵۶** قوله بمقتضاه معنى كون الاجماع والقياس حجتين انه يجب العمل بمقتضاهما ووجوب العمل من مسائل الفقه ورده المصنف اولا بقوله ففيه ان هذا الخ وثانيا بقوله على ان جواز العمل من ثمراتها ۱۲ **۵۷** قوله على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها المتفرعة عليها فوجوب العمل ليس لازما للحجية وفيه انه انما ذكر وجوب العمل مثلا وهذا لا يضر اصل مقصود القائل ۱۲ **۵۸**
قوله لانها ضرورة دينية لان من عرف معنى الاجماع والقياس وكذا معنى الكتاب والسنة وعرف معنى الحجية لم يتوقف في الحكم بانه حجة ولم يحتج في ذلك الى دليل او تنبيه ولا يضر في هذه البداهة نظرية طرفي الحكم والضروريات الاولية لا تكون من المسائل كذا المسألة لا تكون الا نظرية او بديهية خفية ۱۲ **۵۹** قوله فلا نسلم لما وحاصله ان الحجة قد يطلب بطريق الان اي الاستدلال من المعلول الى العلة وقد يطلب بطريق اللم اي الاستدلال من العلة الى المعلول فقول القائل انها ضرورية ممنوع وان سلم فانما يسلم الان واما اللم فممنوع اي لا نسلم ان حجية الاجماع والقياس لا يحتاج الى دليل في نفس الامر بل هي محتاجة اليه في الواقع وان لم يحتج في علمنا بحجيتها الى دليل لانها صارت من ضروريات الدين ۱۲ **۶۰** قوله بل الحق ومن ذاهب ذهب الى ان حجية هذه الحجج من الكلام وهو المختار واشار اليه بقوله بل الحق الخ ۱۲ **۶۱** قوله بحجية الكتاب والسنة فان قيل اذا كان حجية الادلة الاربعة من مسائل علم الكلام فلا وجه للبحث عن حجية الاجماع والقياس ولو على سبيل المبدئية وعدم البحث عن حجية الكتاب والسنة كذلك في علم الاصول يقال نعم الامر كذلك لكن تعرض الاصولي لحجيتها لانها كثر فيهما الشغب من الفرق الضالة فلدفع ذلك الشغب وجب التعرض لحجيتها فافهم كذا قال الفاضل

مسئلة لانها افرادها على زعمه وقد اخطأ لان المسائل المخصوصة اجزاء ۱۲

في حل اصول الفقه	بيان الاختلاف في موضوعية الاحكام	المقدمة

على مسألة مسألة اقول وفيه انه منقوض بالبيت والحل ان المعنى الكلي قد يكون مركبا من اجزاء متفقة نحو الاربعة او مختلفة نحو السكنجبين فلا يلزم من عدم الصدق على البعض الشخصية وموضوعه الادلة الاربعة اجمالا وهي مشتركة في الايصال الى حكم شرعي وما قيل ان البحث عن حجية الاجماع والقياس ليس من الاصول بل من الفقه اذ المعنى انه يجب العمل بمقتضاه ففيه ان هذا فرع الحجية على ان جواز العمل ايضا من ثمراتها ومن قال ان الحجية ليست بمسألة اصلا لانها ضرورة دينية فقد بعد لانه وان سلم انا فلا نسلم لما بل الحق انه من الكلام كحجية الكتاب والسنة لكن تعرض الاصولي لحجيتهما فقط لانهما كثر فيهما الشغب واما حجيتهما فمتفق عليه عند الامة وفي موضوعية الاحكام اختلاف والحق لا وانما الغرض لتصوير والتنويع ليثبت انواعها لانواع الادلة وما من علم الا ويذكر فيه الاشياء استطرادا وتتميما وتربيما له وفائدته معرفة الاحكام الشرعية وهي سبب الفوز بالسعادة الابدية

(بين السطور:) يعني لو كانت اسماء الاجناس او اعلامها تصدقت على كل مسئلة ۱۲ — اي حل كلام القائل ۱۲ — اي في الاسم والحد ۱۲ — يعني الذي هو اسم الجنس او علمه ۱۲ — فانه مركب من الخل والعسل ۱۲ — اي على الاجزاء الخارجية ۱۲ — كما زعم القائل ۱۲ — اي الكتاب والسنة والاجماع والقياس ۱۲ — ولاجل هذا الاشتراك لم يتعدد علم الاصول بتعدد الموضوع ۱۲ — وكذا البحث عن حجية الكتاب والسنة ۱۲ — اي كون الاجماع حجة ۱۲ — اي وجوب العمل ۱۲ — المتفرعة عليها ۱۲ — اي كون حجيتهما ضرورية ۱۲ — بمعنى انها لا يحتاج الى دليل ۱۲ — فلا بد من البحث عن حجيتها ۱۲ — عن الحق ۱۲ — دون اخويهما من الكتاب والسنة — اي الاجماع والقياس — من الفرق الضالة ۱۲ — اي على كون حجيتهما ۱۲ — فلا حاجة الى التعرض لحجيتهما — هو بيان معنى الحكم ۱۲ — هو بيان انواع الحكم ۱۲ — من الادلة ۱۲ — اي المقصود ۱۲

۵۱ قوله وفيه انه منقوض بالبيت بان البيت لو كانت اسم جنس في المجموع السقف والجدار لكان يصدق على القليل والكثير من الاجزاء مع ان الامر ليس كذلك لان المجموع لا يصدق على السقف ولا على الجدار فمع جريان مقدمات الدليل في البيت لم يثبت المدعى اعني الكلية التشخصية لان البيت ليست علما بل اسم جنس كذا قال الفاضل الخيرآبادي ۱۲ **۵۲** قوله من اجزاء متفقة بمعنى ان يكون لكل واحد من الاجزاء اسم واحد سواء كان ذلك لاسم المجموع ايضا او لا ۱۲ **۵۳** قوله فلا يلزم من عدم الصدق على البعض التشخصية والحاصل انا لا نسلم انه اذا لم يصدق على القليل

الخيرآبادي ۱۲ **۶۲** قوله في موضوعية الاحكام ذكر بعضهم انه موضوع علم الاصول الادلة والاحكام جميعا فانه يبحث فيه عن العوارض الذاتية للاحكام كما يبحث فيه من عوارض الادلة وقيل للاحكام فقط من حيث انه يثبت بالادلة وقيل الادلة فقط وقيل المفهوم الكلي الصادق على الادلة هو الدليل الموصل التوصل الى الفقه واختار احسن الشارحين هو القول الاول فانه اقرب الى الضبط ومختار المصنف هو القول الثالث وزيف الاولين بان الاحكام ليست بموضوعات بل الغرض من ذكرها في الفن التصوير والتنويع ليثبت انواع الاحكام لانواع الادلة ۱۲ **۶۳** قوله لانواع الادلة اعلم ان الظاهر من المتتبع للفن ان الاصولي لا يبحث الا من جهة دلالة الدليل على المدلول والدلالة حال الدليل فالاحوال التي يتكثر في الفن من جهتهما الحجج من الكلام كلها راجعة الى الدلائل فهي المقصود الاصلي بالبحث نعم قد لا يتبين الدلالة غاية البيان بدون ذكر مدلولها كذا قال احسن الشارحين ۱۲

فان الشيعة انكروا حجية الاجماع وانكر المعتزلة واصحاب ظواهر الاحاديث وفرقة الوهابية وغيرهم من حجية القياس ولم ينكر احد ممن يدعي الاسلام حجية الكتاب والسنة فلذا لم يتعرض الاخر بل الحق آه ۱۲ محمد عبيد الله — وهو المختار عند المحققين فلذا قال احترازا عن المذاهب الاصوليون الى اثبات حجيتها ۱۲ محمد عبيد الله غفرله

(الحاشية:) العلوم الخارجية لا افراده ولا يلزم صدق المركب على الاجزاء لما رجعه ولو كان اسم جنس كالبيت وافراد العلوم وكذا الكتب تلك المسائل القائمة بالاذهان المختلفة وقد تصدق العلوم والكتب عليها فافهم ۱۲ — العامي بانواع المعاصي محمد عبيد الله غفرله — اقول الحق لسيره لان الاجمال في موضع يقتضي التفصيل ليس على ما ينبغي لا سيما اذا كان موهما للخلاف من المقصود ۱۲ — محمد عبيد الله — معنى انها لا تحتاج الى دليل بل دلالة الى تنبيه فان من ينكر حجية تلك الاصول الاربعة فانما ينكر تعنتا وعنادا كما انكرت فرقة تسمى السوفسطائية ثبوت حقائق الاشياء كما على ما في شرح العقائد فافهم ۱۲ محمد — بعض الاصوليين الى ان حجية هذه الحجج من الكلام

× هذا مبتدأ خبره قوله مكابرة آه عبيد ١٢

المقالة الاولى	بيان النظر والبسيط والماهية والمعرف	فى المبادى الكلامية

المقالة الاولى فى المبادى الكلامية ومنها المنطقية لانهم جعلوه جزأ من الكلام وقد فرغنا عنها فى السلم والافادات والآن نذكر طرفا منها وهو ان النظر وهو ترتيب المعقول لتحصيل المجهول واجب لانه مقدمة الواجب البسيط لايكون كاسبا لانه لايقبل العمل ولا مكتسبا لان العارض لايفيد الكنه الماهية المطلقة موجودة والا لكان لكل قطرة من الماء حقيقة على حدة وقد تقرر تماثل الجواهر وفيه ما فيه اقول على طور الحكمة لانه لوكان الجزء حقا فليكن قائمة كل ضلع منها جزءان فالوتر لايكون ثلثة بالحمارى ولا اثنين بالعرس بل بينهما فبطل الجزء فثبت الاتصال فلزم الاتحاد حقيقة لان المتباينين لايتصلان بل يتماسان كما قال ابن سينا فافهم ان هذا الشائع عزيز المعرف مامنع الوالج من الخروج والخارج من الولوج فيجب الطرد والعكس وجميع الايرادات على التعريف دعاوى ويكفى فى جوابها المنع وهو حقيقى ان كان بالذاتيات ورسمى ان كان

ك قوله المقالة الاولى فى المبادى الكلامية اقول لما فرغ المصنف رحمه الله من ذكر حد العلم وموضوعه وغايته شرع فى مباديه وهى بالاستقراء ثلثة ١٢

ك قوله ومنها المنطقية اشارة الى دفع ما فى التحرير حيث قال فيه تسمية مباحث المنطق مبادى كلامية بعيد لاستواء نسبتها الى كل العلوم ووجه الدفع ان المتاخرين جعلوا المنطق جزأ من الكلام كما صرح به السيد فى شرح المواقف فلا استواء كما فى المنية ثم اعلم انما جعلوه جزأ منه لان المقصود بالذات فى الكلام تحصيل اعتقاد الوحدانية والصفات والنبوات والمعاد وكونها التى تورث الغفلة عنها الشقاوة العظيمة لكن لما كانت

دست چپ بطرف دست راست بہ اندازہ در آید و این طور حیدر را مبارک دانند و باسارا که ضد انست شوم گویند ١٢ ع

مسئلة مؤسسة على قواعد المعقول اضطر المتاخرون الى ادراج بعض مسائل المنطق التى لابد منها فى الاستدلالات العقلية فوسعوا دائرة كلام الى ادراج بعض مسائل الحكمة الطبيعية والالٰهية المخالفة للدين وكان موضوع كلام القدماء الذات والصفات وما ينسب اليها من احوال المعاد
واما المتاخرون فعمموا موضوع الكلام وجعلوه الموجود المطلق من حيث يتعلق به العقائد الدينية تعلقا ما ومن هذا قال المصنف ومنها المنطقية
وهذا التحقيق ماخوذ بحاصله من شرح العلامة التفتازانى على العقائد النسفية فتدبر ١٢ العبد العاصى محمد عبيد الله القندهارى غفرله

قال المصـ المقالة الاولى فى المبادى الكلامية الخ اى المقالة الاولى كائنة فى المبادى لعلم الاصول المنسوبة الى الكلام بان تكون من مسائله فافهم قال المصـ
ومنها المنطقية الخ اى ومن المبادى الكلامية المباحث المنطقية فالحاصل ان المسائل الاصولية موقوفة على النظر والاستدلال وهو من المباحث
المنطقية التى هى من اجزاء الكلام فكان الكلام من مبادى الاصول قوله فى الحاشية لاستواء نسبتها الى كل العلوم الخ لاحتياج كل علم اليها فالكل
متساو الاقدام بالنظر اليها فجعلها من مبادى الكلام وجزءًا منه بعيد لا محالة وجه احتياج الكل اليها ان مسائل كل علم من النظريات المثبتة بالدلائل فلابد من تمييز
الدليل الصحيح من الفاسد والكافل بذلك هو المنطق فهو المحتاج اليه للكل فافهم قوله فيها لكن لما كانت الخ شرط جزاؤه قوله فجعلوا الخ قوله فيها ولابد للاستدلال الخ
اى لابد للاستدلال على هذا المقصود قوله فيها من مقدمات عقلية الخ اى مقدمات مثبتة لهذا المقصود اعنى الوحدانية الخ قوله فيها كمباحث الامور العامة الخ
فانهم استدلوا على انه المقصود بامكان العالم واحتياجه وكذا استدلوا عليه بحدوث الجواهر والاعراض على ماهو المشروح فى علم الكلام ثم الامر العام عبارة
عما لا يختص بواحد من الواجب والجوهر والعرض سواء يشمل الكل كالوجود او يشمل الاثنين كالامكان والحدوث قوله فيها لابد من معرفة كيفية الانتاج الخ
من حمل الحد الاكبر على الاوسط والاوسط على الاصغر فيحصل اندراج الاصغر تحت الاكبر وهو النتيجة هذا فى القياس الاقترانى من الشكل الاول ومن استلزام
رفع التالى رفع المقدم ووضع المقدم وضع التالى وهذا فى القياس الاستثنائى فى المتصلة اللزومية وهذا انموذج والتفصيل فى موضعه قوله فيها فجعلوا
موضوع الكلام الخ جزاء لما اى فجعل المتأخرون موضوع الكلام الخ قال المصـ النظر الخ مبتداء خبره قوله واجب لكن كونها من الكلام غير ظاهر بل الموضوع الفعل
النفسى للمكلف والمحمول الوجوب فهو من الفقه ان عمم والا فمن التصوف الا ان يقال لا تنافى بين هذا وبين كونها من الكلام فان المقصود بها يكون من حيث انه
وسيلة الى معرفة الله تعالى فهى كلامى وان كان المقصود نفس معرفة حال النظر من الوجوب والحرمة فمن الفقه بل التصوف كذا قال البحر الزاخر قال المصـ هو
ترتيب المعقول لتحصيل المجهول الخ كترتيب المقدمتين لتحصيل النتيجة وترتيب الجنس والفصل لتحصيل الحد ودثم هذا التعريف للنظر مما اختاره المتأخرون وهو
لازم للحركة الثانى اعنى الحركة من المبادى الى المطالب قال السيد المحقق فى شرح المواقف انه اذا حصل لنا شعور بامر تصورًا او تصديقًا وحاولنا تحصيله
على وجه اكمل فلابد ان يتحرك الذهن فى المعلومات المخزونة عنده من معلوم الى معلوم حتى يجد المعلومات المناسبة لذلك المطلوب وهى المسماة بمباديه ثم لابد ايضا ان يتحرك
من تلك المبادى ويرتبها ترتيبا خاصا يؤدى الى ذلك المطلوب فهناك حركتان مبدأ الاولى منهما هو المطلوب المشعور به بذلك الوجه الناقص ومنتهاها اخرما
يحصل من تلك المبادى ومبدأ الثانية اول ما يوضع منها للترتيب ومنتهاها المطلوب المشعور به على الوجه الاكمل فحقيقة النظر المتوسط بين المعلوم والمجهول مجموع
هاتين الحركتين اللتين هما من قبيل الحركة فى الكيفيات النفسانية وان الترتيب لازم للحركة الثانية فلما يوجد هذه الحركة بدون الاولى بل الاكثر ان ينتقل من المطالب الى
المبادى ثم منها الى المطالب كذا قال الخير الابادى والتفصيل فى موضعه قال المصـ لانه مقدمة الواجب الخ الذى هو المعرفة الالهية ومقدمة الواجب واجب قال
بعض الاعاظم ان وجوب النظر انما هو بالنظر الى قواصر العقول كامثالنا واما من لهم نور من الله تعالى فينكشف لهم حقيقة الامر بداهة فلا يحتاجون الى النظر كما حكى
عن خليفة رسول الله صلى الله عليه وسلم ابى بكر الصديق رض انه امن بنفس بصيرته ولم يحتج الى المعجزة انتهى واعترض عليه الفاضل الخير الابادى بان النظر واجب على
العقول الكاملة ايضًا كيف وان ايجاب الايمان لا يمكن الا اذا كان مقدورا اختياريا ولا قدرة فى الايمان الا بالقدرة فى سببه المستلزم له وهو النظر الا انه لم يجب عليهم
المنطق ومباحث الامور العامة والجواهر والاعراض ولا يلزم من وجوب النظر وجوبها ثم انه ان اراد ان الايمان حصل له رضى الله عنه بالضرورة بلا كسب واختيار فلا يستحق
الثواب اصلا اذ لا معنى لترتيب الثواب على الفعل الغير الاختيارى وان اراد انه لم يحتج الى ظهور المعجزة بعد النبوة لما رأى من حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم قبل النبوة فحصل
له الايمان بسبب البصيرة التى كانت له رضى الله عنه بالنظر الى حالاته وعاداته صلى الله عليه وسلم فهذا هو النظر فافهم قوله فى الحاشية وقول الشارح المواقف الخ مبتداء خبره قوله
مكابرة غير مسموعة الخ قوله فيها بالمعانى البسيطة الخ كالناطق والضاحك قوله فيها قد لا تكون ملحوظة قصدًا الخ بان لا تكون حاصلة فى الذهن بل فى الخزانة
الخ لا تفيد العلم بالماهية فلا تكون كاسبة وهو ظاهر قوله فيها فاذا استحضرت ولوحظت الخ اعلم ان الملاحظة عبارة عن حصول الصورة التى حصلت فى الخزانة
فى المدركة بعد ما زالت عن المدركة اذا عرفت هذا فالخلاصة المقام ان الملاحظة هو الكسب والنظر عند هذا المجوز فلذا عرفه بملاحظة المعقول لتحصيل المجهول
فالمعانى البسيطة عند الاستحضار افادت العلم بالماهية كما فى الحد الناقص والرسم الناقص اعنى التعريف بالفصل وحده والخاصة وحدها فالكسب والنظر عنده
جاز ان يكون بملاحظة معقول واحد فجاز التعريف بالبسيط وهو المطلوب قوله فيها وان كان ذلك نادرًا الخ لان التعريف بالمفرد لم ينضبط انضباط
التعريف بالمركب للتحصيل بعلة الابهام فى الثانى دون الاول ولم يكن للصناعة مزيد مدخل فيه لعدم وقوع الخطاء فى الاول ووقوعه فى الثانى ولاجل هذه الندرة لم يلتفتوا فيه و
خصوا حد النظر بما هو المعتبر فى المركب وهذا تحقيق ما نقل عن ابن سينا التعريف بالمفرد نادر خداج قوله فيها مكابرة الخ خبر لما فى صدر الحاشية من قوله وقول شارح المواقف
الخ وايراد اول عليه حاصله ان ما قال شارح المواقف من ان الملاحظة هو الكسب مكابرة والا لزم ان يكون احضار صورة حاصلة بعبارة واضحة كما فى التعريف اللفظى كسبا لان فيه
تلك الملاحظة مع ان الامر ليس كذلك والا لكان التعريف اللفظى تعريفا حقيقيا هف قوله فيها التعريف اللفظى الخ الذى هو احضار صورة حاصلة بعبارة واضحة كتعريف الغضنفر
بالاسد قوله فيها تعريفا حقيقيا الخ الذى فيه تحصيل صورة غير حاصلة كتعريف الانسان بالحيوان الناطق قوله فيها ولكان تذكر النظر الخ ايراد ثان على شارح المواقف خلاصته
ان الملاحظة لو كان كسبا لكان تذكر النظر مفيد العلم جديد فى كل مرة والتالى باطل بالضرورة فالمقدم مثله قوله فيها وان المهية المعلومة الخ ايراد ثالث على شارح المواقف
حاصله ان استحضار المعنى البسيط ان افاد علم المهية يكون تلك المهية المعلومة من اللوازم البينة للمعنى البسيط ولو بعد استحضاره فتصور المعنى البسيط يستلزم
تصورها وهو ليس بكسب كالملزومات الاخر للوازم البينة فافهم فان من المؤلفين من ركب متن العشواء فى هذا المقام قال المصـ لانه لا يقبل العمل الخ اى مزيد العمل بحذف المضاف
او حمل العمل على الفرد الكامل وهو العمل عند تحصيل المادة وترتيب الهيئة او ارادة الحركة الثانية من العمل فلا يرد انه كيف يصح نفى نفس العمل عن البسيط مع ان التعريف بالمفرد
يحتاج فى تحصيل المفرد المناسب للمعرف الى تجسس المفردات المخزونة عند العقل فافهم قال المصـ والعارض لا يفيد الكنه الخ وهو المقصود فى هذا المقام فلا يرد ما قيل جاز ان
يكون البسيط مكتسبا بالعارض الذى يفيد امتيازه عما عداه لان المقصود فى امتياز الشئ قد يكون تحصيل كنهه وقد يكون امتيازه عما عداه فقط فلا يصح القول بعدم كون
البسيط مكتسبا مطلقا نعم يرد ان يقال جاز ان يكون لبعض العوارض خصوصية مع المكتسب يحصل بها كنهه فعدم افادة العارض الكنه كليا ممنوع فافهم قال المصـ والا
اى وان لم تكن موجودة قال لكان الخ لانه يلزم على هذا التقدير ان لا يكون فى قطرات حقيقة واحدة قال وقد تقرر الخ دليل على بطلان التالى قال وفيه ما فيه الخ اعتراض
على الدليل بما خلاصته انه ان اريد بتماثل الجواهر الاشتراك فى الاوصاف والعوارض فمسلم لكن لا ينافى تخالف الحقيقة وان اريد الاتفاق فى الحقيقة فالتماثل لم يثبت بعد
ومن ادعى فعليه البيان فافهم قال اقول الخ فى الجواب عن الاعتراض المذكور باثبات التماثل بين الجواهر بمعنى الاتحاد فى الحقيقة قال على طور الحكمة النافيين للجزء لا
الكلام المثبتين له فخلاصته اثبات التماثل على طورهم ان تركيب الجسم من اجزاء لا يتجزى باطل بالبراهين الحكمية فثبت اتصاله فهذا المتصل قابل للقسمة الى الجزئين
المتماثلين المتوافقين فى الحقيقة كل ذلك مثبت فى اسفارهم فوجد تماثل الجواهر وهو المطلوب قال المصـ فيجب الطرد الخ اى كلما صدق عليه الحد صدق عليه المحدود وقال المصـ ما
نفوض الامر الى ذهنك المعطر والله المستعان وعليه التكلان ١٢ ابو الحفاظ مولوى بهالحر محمد الارغستانى رحمه الله

قال المصـ وهو حقيقي الى قوله ولفظي بلفظ اظهر الخ اقول جعل التعريف الحقيقي مقابلاً للرسمي كما قال ههنا انما هو اصطلاح اهل الاصول واما المناطقة فيجعلون الحقيقي مقابلاً للفظي فقط لان فى الاول حصول الصورة الغير الحاصلة وفى الثانى احضار صورة حاصلة فالمناطقة قسموا الحقيقي الى الحد التام المركب من الجنس والفصل القريبين والى الحد الناقص المركب من الجنس البعيد والفصل القريب والى الرسم التام المركب من الجنس القريب والخاصة اللازمة والى الرسم الناقص المركب من العرضيات المختصة بالمعرف بالفتح فالاقسام اربعة وباعتبار وجود المعرف كالانسان وعدمه كالعنقاء تصير ثمانية فالاول يسمى الحقيقي بحسب الحقيقة والثانى يسمى الحقيقي بحسب الاسم فالاقسام الاولية عند المناطقة اثنان التعريف الحقيقي واللفظي واما عند اهل الاصول فثلاثة الحقيقي واللفظي لانهم حصروا الحقيقي فى الحد كما ترى فافهم قال المصـ وقيل ما لا يعلل الخ القائل هو صاحب المختصر حيث فسر الذاتى بما لا يعلل لان ثبوته للذات لا يكون بجعل الجاعل كما ثبت فى محله قال المصـ وينقض بالامكان الخ فانه يصدق عليه انه ما لا يعلل مع انه عرضى حاصل النقض ان الامكان الخاص يصدق عليه هذا التعريف للذاتى لان ثبوته للممكن ليس بعلة وجعل الجاعل والا لكان الممكن فى حد ذاته واجبا او ممتنعا وهما لا يدخلان تحت سلطة الغير فلا يصير كل واحد منهما ممكناً مجعولاً والا لزم الانقلاب فى المواد فهذا التعريف للذاتى صادق على هذا الامكان العرضى فالنقض وارد به وهو المطلوب فافهم قال المصـ اذ الامكان بالغير الخ لما عرفت من لزوم الانقلاب بخلاف الوجوب بالغير والامتناع بالغير لانهما ممكنان فى الممكن بالذات كما فى العقل الاول عندهم وايمان ابى جهل مثلا فافهم ويمكن الجواب عن هذا النقض بان الامكان سلب لضرورة الناشية عن الذات سلبا بسيطا كما يشهد به الحصر العقلى فى المواد الثلاث فلا يكون ذاتيا ولا عرضيا كذا قال الخير آبادى قال المصـ اورد الخ اعلم انهم ذهبوا الى جواز اكتساب الماهيات بالتعريفات وقالوا ببداهة بعض التصورات ونظارة بعضها واقتفى المصـ آثارهم وذهب الامام الى ابطال ذلك الاكتساب وقال ببداهة التصورات كلها ثم جاء معترضا على المجوزين بما خلاصته ان اكتساب الماهيات بالتعريفات باطل لان تعريف الشئ اما نفس ماهيته او مؤلف من اجزائها او من العوارض فعلى الاولين يلزم تحصيل الحاصل اما على الاول فظاهر واما على الثانى فلان نفس الشئ عبارة عن جميع الاجزاء وهو عين الشئ وعلى الثالث يلزم عدم تحصل الماهية لان العوارض خارجة عن الماهية فلا يحصل بها الحقيقة المطلوبة لان العوارض لا تفيد العلم بالكنه فبطل الاكتساب بالتعريفات مطلقا ووجب القول ببداهة التصورات كلها فافهم قال المصـ والجواب الخ خلاصة الجواب انا نختار الشق الثانى ولا يلزم تحصيل الحاصل للتغاير بين المعرف بالكسر والمعرف بالفتح على ما بينه المصـ ويمكن الجواب باختيار الشق الثالث ولعله اشار اليه المصـ بقوله فتدبر وبيانه فى الحواشى فافهم قال المصـ ثم الدليل الخ لما فرغ عن المعرف الموصل الى المجهول التصورى شرع فى الدليل الموصل الى المجهول التصديقى فقال ثم الدليل قال المحشى فى الحاشية ٩ـ المرشد والذاكر الخ بيان للمعانى الثلاثة اولها المرشد بمعنى الناصب لما فيه الارشاد والثانى الذاكر لما فيه الارشاد والثالث ما به الارشاد فقوله كالعالم بالفتح مثال للمعنى الثالث اعنى ما به الارشاد وهو الظاهر وقوله والعالم بالكسر مثال للثانى اعنى الذاكر لما فيه الارشاد لان العالم بالكسر هو الذى يذكر للمستدل لمِ كون العالم بالفتح دليلاً على الصانع وقوله والصانع مثال للاول اعنى المرشد لان الناصب لما فيه الارشاد هو الصانع لانه هو الذى نصب العالم بالفتح دليلا عليه فاللف والنشر على غير ترتيب اللف فافهم قوله فيها على الصانع الخ متعلق بكل واحد من الثلاثة اى كل واحد من الثلاثة دليل على الصانع فافهم قال المصـ ما يمكن التوصل الخ انما اعتبر الامكان دون التوصل اشارة الى ان التوصل بالفعل ليس معتبرا فى الدليل بل يكفى الامكان ثم هذا الامكان هو الامكان الخاص فمعنى التعريف ان الدليل ما لا ضرورة فى طرفى التوصل اى يجوز ان يتوصل وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضرورى ولك ان تاخذه امكانا عاما من جانب الوجود اى لا ضرورة فى عدم التوصل فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضرورى سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة او لا يكون ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو مذهب اهل السنة فيصح التعريف على المذاهب الثلاثة قال المصـ بصحيح النظر الخ بان يكون مشتملا على الشرائط المبينة فى المنطق من ايجاب الصغرى وكلية الكبرى فى الشكل الاول وتكرار الاوسط وغيرها قال المصـ فيه الخ الضمير راجع الى ما الذى هو عبارة عن الدليل ثم اعلم ان الدليل عند الاصوليين قد يكون مفردا كالعالم فمعنى النظر فيه النظر فى احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال المطلوب اثباته كالتغير والحدوث ويترتب مقدمتان احديهما عن الوسط والمحكوم عليه اعنى العالم متغير والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته اعنى كل متغير حادث فيحصل منهما المطلوب الخبرى اعنى العالم حادث وقد يكون مركبا كالمقدمات الغير المرتبة فمعنى النظر فيها النظر فى انفسها بان يترتب ترتيبا موصلا الى النتيجة براعا شرائط الانتاج والدليل عند المناطقة هو المقدمات المأخوذة مع الترتيب وعرفوه بقول مؤلف من قضايا يستلزم لذاته قولاً آخر وذا لا يحتاج الى النظر مطلقا فهذا التعريف الاصولى يصدق على العالم والمقدمات الغير المرتبة ولا يصدق على المقدمات المرتبة اذ لا معنى للنظر فيها فوضح الفرق بين تعريفى الاصوليين والمناطقة وبان مصداق تعريف الاصولى فافهم فانه من مطارح الاذكياء قال المصـ كالعالم الخ وكالمقدمات الغير المرتبة قال المصـ وقد يخص بالقطعى الخ يعنى الدليل عام شامل للقطعى والظنى لكن قد يخص الخ فتعريفه على هذا ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى قطعى كحدوث العالم لوجود الصانع قال المصـ ويسمى الظنى امارة الخ فتعريف الامارة ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى الظن بمطلوب خبرى كالنار لوجود الدخان قال المصـ والانتاج مبنى الخ هذا شروع فى بيان طريق النظر فافهم قال يكون عنه قول آخر الخ وانما وحد الضمير فى قوله يكون الخ اشارة الى ان القولين انما يستلزمان العلم بالقول الآخر لصيرورتهما باجتماعهما فى الذهن ومعروضيتهما للهيئة الانتاجية واحدا فافهم قال المصـ وهو يتناول الاستقراء هو حجة يستدل فيها من حكم الاكثر على الكل كما تقول كل حيوان يتحرك فكه الاسفل عند المضغ لان الانسان والفرس والبقر وغير ذلك مما تتبعناه كذلك اى يتحرك الخ فالقياس ههنا ان يقال هذا يتحرك فكه الاسفل لانه حيوان وكل حيوان يتحرك فكه الاسفل فهذا يتحرك الخ قال المصـ والتمثيل الخ وهو استدلال بجزئى على جزئى لامر مشترك والفقهاء يسمونه قياسا كما يقال العالم مؤلف فهو حادث كالبيت يعنى البيت حادث لانه مؤلف وهذه العلة موجودة فى العالم فيكون حادثا فالقياس ههنا ان يقال هذا مؤلف حادث لانه مثل البيت وكل ما هو مثل البيت فهو مؤلف حادث فهذا الخ قال المحشى فى الحاشية ٣ـ من مقدمات يقينية الخ كقولنا العالم متغير وكل متغير حادث قوله فيها من مقدمات مشهورة الخ كقولنا العدل حسن وهذا مشهور ومسلم عند الكل فالقياس ههنا ان يقال هذا الشئ حسن لانه عدل وكل عدل حسن قوله فيها لالزام الخصم الخ اى الغرض من هذه الصناعة قد يكون الزام الخصم هذا اذا كان الجدلى سائلا معترضا فكان سعيه فى ان يلزم بهذه المسلمات الغير اعنى المجيب قوله فيها او حفظ الوضع وهدمه الخ اى قد يكون الغرض من هذه الصناعة حفظ الوضع اعنى حفظ رأيه او هدمه اتيا بالمسلمات ساعيا فى ان يسلم بها عن الزام الغير اياه اعنى المورد هذا اذا كان الجدلى معللا مجيبا فالجدلى قد يكون سائلا معترضا وغاية سعيه ان يلزم الخصم وقد يكون معللا مجيبا وغاية جده وكده ان لا يصير ملزما فافهم وعليك التامل فان المقام لا يسع التفصيل وبعض من لا خبرة له قد اتى بما هو مضحكة الصبيان فلا تلتفت اليه قوله فيها الخطابة المؤلفة الخ يعنى الدليل يتناول الخطابة

وهو قياس مؤلف من المقبولات المأخوذة ممن يحسن الظن فيه كالاولياء المجتنبين عن المعاصى المقربين الى الله عزوجل والحكماء العارفين للاشياء كما هى هى والعلماء الحافظين الواردة فى تعريف الدليل للاقسام الخ ولضيق المقام فوضنا شرح الباقى الى ذهنك المعطر ١٢ ابو الحفاظ مولوى صالح محمد الارغستانى رحمه الله

اللهم اغفر لصاحب تصفية هذا الكتاب اعني محمد قاسم افغاني ۱۲

المقالة الاولى | بيان ايراد على تعريف الماهية وجوابه | في مبادى الكلامية

باللازم و لفظي بلفظ اظهر مرادف وقد اجيز بالاعم والذاتي مما
فهمه في فهم الذات وقيل ما لا يعقل وينقض بالامكان اذ الامكان
بالغير واورد تعريف الماهية بنفسها واجزائها تحصيل الحاصل والعوارض
خارجة فلا تحصل بها الحقيقة والجواب ان التصورات المتعلقة
بالاجزاء تفصيلا اذا رتبت وقيدت فهذا المجموع هو الحد الموصل الى الصورة
الوحدانية المتعلقة بجميع الاجزاء اجمالا وهو المحدود فهناك تحصيل امر
لم يكن حاصلا فتدبر ثم الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب
خبري كالعالم وقد يخص بالقطعي ويسمى الظني امارة والانتاج مبني
على التثليث اذ لا بد من واسطة فوجبت المقدمتان ومن ههنا قال المنطقي
هو قولان يكون عنه قول آخر وهو يتناول الاستقراء والتمثيل وقد
يقال يستلزم لذاته قولا آخر فيختص بالقياس وله خمس صور قريبة
الاولى ان يعلم حكم لكل افراد شيء ثم يعلم ثبوته للآخر كلا وبعضا
فيلزم ثبوت ذلك الحكم للآخر كذلك بالضرورة فلا بد من ايجاب الصغرى

ـه قوله باللازم الخارج عن الذات وهو الرسم التام والناقص وانما قال بالذاتيات اذ اللازم يخرج التعريف بالفصل وحده وبالخاصة وحدها من البسيط لا يكون كما سيأتي عنه كذا قال الفاضل البحر آبادي ۱۲ ـه قوله ولفظي بلفظ اظهر اعلم ان الاقسام الاولية للمعرف بالكسر عند الاصوليين حقيقي ورسمي ولفظي فاللفظي يجري في الحقيقي والرسمي اذا اطلقا الدخول المراد بالترادف مطلق المساواة يعني ما يفهم من احدهما يفهم من الآخر ...

ـه اقول اعلم انه لو اريد بصحيح النظر فيه النظر في احواله يختص الدليل بالمفرد فقط كما يظهر من تمثيل المصنف رح بالعالم تمثال المولى شمس الدين الخيالي رح لكنه ينافي تقسيمهم الدليل الى المفرد والمركب فلا بد ان يراد بالصحيح لتنظر فيه النظر في نفسه او في احواله ثم المركب يحتاج الى النظر في نفسه والمفرد الى النظر في احواله وان اوهم انه على هذا لم يظهر الفرق بين مذهب المتكلمين والمنطقيين اتجه بان الدليل عند المنطقيين هو المقدمات المأخوذة مع الترتيب في الاحتياج الى النظر مطلقا وأما الدليل المركب عند المتكلمين فهو المقدمات بدون الترتيب ونحتاج الى النظر في نظمها بان تترتب ترتيبا موصلا الى النتيجة بمراعات شرائط الانتاج كما سيأتي ۱۲ محمد عبيد الله تغمده الله

سلب عن شيء لزم سلب الآخر فالاوسط في هذه الصورة اذا سلب من الاصغر لزم سلب الاكبر عنه ايضا والا لزم تحقق احد المتساويين بدون الآخر وهو محال فلا يكون الاستلزام حينئذ الا بشرط المساواة ۱۲ الحق عندي ان المخالفة لفظية واصطلاحية فالمنطقيون اذا اخذوا في تعريف القياس قيد لذاته وصرحوا بان القياس هو المركب من الاقوال يستلزم لذاته قولا آخر شرطوا ايجاب الصغرى وصاحب التحرير اسقط هذا القيد من تعريف القياس وقال لا حاجة الى زيادة هذا القيد لاخراج الدليل وهو مستلزم لنفسه وما هو مستلزم بواسطة في الشكل الاول فيرى من هذا المعنى الاعم وصح لا حاجة فيه الى قيد الايجاب بل مع السالبة الصغرى ومساواة طرفي الكبرى ينتج السالبة البتة كذا في احسن الشروح ۱۲ ٥۲ قوله لذاته فائدته اخراج ما يستلزم بواسطة مقدمة اجنبية لا لاخراج ما هو مستلزم بواسطة مطلقا سواء كانت شرطا او مقدمة اجنبية والا يخرج جميع الاشكال عن تعريف القياس ۱۲ ٥۳ قوله وايضا اقول اورد المصنف على اشتراط ايجاب الصغرى بان آليس ب وكل ماليس ب ج والجواب عنه اولا كما اقول بالنقض بانه يستلزم المحال وهو وجود المحال بالذات فان ذات شريك الباري يصدق عليها بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن العنوانات انها ليس بحي وكل ماليس بحي جماد فذات شريك الباري جماد فثبوت هذه الصفة لتلك الذات بالذات يقتضي وجود الذات وثانيا بالحل كما قال المصنف ان السلب الخ ۱۲ ٥٤ قوله بل ايجاب سلب فصارت الصغرى موجبة سالبة المحمول لا سالبة فوجد ايجاب الصغرى مع كلية الكبرى الذي هو شرط لانتاج الشكل الاول فافهم ۱۲ ٥٥ قوله والا فلا اندراج للاصغر الذي هو تحت الاوسط الذي هو ماليس ب لان افراد ماليس ب هي التي ثبت لها ليس ب ولم يعلم ان آ ثبت له ليس ب اذ لم يلحظ الثبوت في الصغرى فهو ليس الا بملاحظة مقدمة اجنبية ۱۲ ٥٦ قوله لكل افراد شيء هو الاكبر هذا هو العلم بقضية كلية موضوعها الاكبر ومحمولها الاوسط سواء كانت موجبة او سالبة فهذا علم الكبرى الكلية التي هي احد الشرطين في الشكل الثاني ۱۲ ٥٧ قوله ومقابله للآخر يعني حكما مقابلا لذلك الحكم في الايجاب والسلب للآخر الذي هو الاصغر ۱۲ ٥٨ قوله كله او بعضه هذا هو العلم بقضية موضوعها الاصغر ومحمولها الاوسط المخالفة للكبرى في الايجاب والسلب فهذا علم الصغرى المخالفة فهذه ضروب اربعة ۱۲ ٥٩ قوله بتامل اما في الضروب كلها بان يجعل نقيض النتيجة لايجابه صغرى لان الشكل الثاني لا ينتج الا السلب فنقيضه ايجاب وكبرى القياس لكليتها كبرى فينتظم قياس من الشكل الاول وينتج نقيض الصغرى وهو خلف واما في الضرب الاول والثالث بان يعكس الكبرى ويضم مع الصغرى فيصير شكلا اولا منتجا للمطلوب وهذا لا يجري في الضرب الثاني والرابع فان كبراهما موجبة كلية وهي تنعكس الى الجزئية فلا تصلح لكبروية الشكل الاول واما في الضرب الثاني فقط فان صغراها سالبة كلية وهي تنعكس كنفسها فتصلح لكبروية الشكل الاول ثم ينعكس الترتيب فيصير شكلا اولا منتجا للسالبة الكلية وتنعكس الى المطلوب بخلاف الضرب الاول والثالث فان عكس صغراهما موجبة جزئية لا تصلح ان تكون كبرى للشكل الاول وكذا في الضرب الرابع ايضا فان صغراه سالبة جزئية لا تنعكس وعلى تقدير انعكاسها تنعكس جزئية والحق انا نصدق بالنتيجة عقيب الشكل الثاني من غير ملاحظة رده الى الشكل الاول فانا اذا قلنا كل انسان حيوان ولا شيء من الحجر بحيوان جزمنا بالنتيجة اعني قولنا لا شيء من الانسان بحجر بناء على امر واضح بديهي وهو ان الامر الواحد كالحيوانية اذا كان ثابتا لامر ومسلوبا عن امر وجب ان يكون الامران متغائرين اذ لو اتحدا كان الامر الواحد ثابتا للشيء ومسلوبا عنه ايضا وفيه من اجتماع النقيضين ما لا يخفى كذا قال الفاضل الخيرآبادي ۱۲

في المبادي الكلامية	بيان كون خمس صور للقياس	المقالة الاولى

وكلية الكبرى وما في التحرير الا في مساواة طرفي الكبرى فليس بشيء لانه ليس لذاته وارد الليس ب وكل ماليس ب ج والجواب ان السلب من حيث هو هو رفع محض وعقد الوضع في الكبرى لا يخلو عن ملاحظة ثبوت فان لاحظته في الصغرى فلا سلب بل ايجاب سلب والا فلا اندراج والثانية ان يعلم حكم لكل افراد شيء ومقابله للآخر كله او بعضه فيعلم سلب ذلك الشيء عن الآخر كذلك بتامل فما في المختصر ان لا انتاج الا بالاول فادعاء لان اللزوم لمقدمة اجنبية يجوز ان يكون مع متعدد والدوران مع الاول لا ينافيه والثالثة ان يعلم ثبوت امرين لثالث واحدهما كلي فيعلم التلاقي فيه او ثبوت امر له مع عدم ثبوت الآخر له كذلك فيعلم عدم التلاقي فيه فلا يكون اللازم الا جزئيا موجبا او سالبا والرابعة ان يثبت الملازمة بين امرين فينتج فيه وضع المقدم وضع التالي والا فلا لزوم ولا عكس لجواز اعمية اللازم والرفع بالعكس

٥۱ قوله وما في التحرير ذكر في التحرير ان استلزام الشكل الاول للمطلوب بايجاب صغراه الا في صورة مساواة طرفي الكبرى وذلك لان احد المتساويين اذا ... وكلية احدهما ۱۲

٥١٠ قوله مع متعدد فكما ان النتيجة لازم للشكل الاول كذلك هي لازمة للاشكال الاخر ايضا لا سيما الثاني منها ۱۲ ٥۱۱ قوله والدوران مع الاول لا ينافيه جواب لسؤال مقدر تقريره ان الانتاج في الاشكال الباقية دائر مع الاول فهو المنتج فاجاب عنه بان الدوران لا ينافي انتاجها ضرورة ان الانتاج لما كان مع متعدد واحد لازم للآخر فالدوران غير مضر ۱۲ ٥۱۲ قوله فيه اي في ثالث وسط موضوع فلم يلزم ثبوت الاكبر لبعض الاصغر وهي النتيجة الموجبة الجزئية من الضروب الثلثة من الموجبتين لسقوط الجزئيتين ۱۲ ٥۱۳ قوله فيعلم عدم التلاقي فيه فيلزم سلب الاكبر عن بعض الاصغر وهي السالبة الجزئية من الضروب الثلثة من الصغرى الموجبة والكبرى السالبة لسقوط السالبتين ۱۲ ٥۱٤ قوله الا جزئيا موجبا اي جزئية موجبة كما في الضرب الاول المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة كلية كبرى والثالث المركب من موجبة جزئية صغرى وموجبة كلية كبرى والخامس المركب من موجبة كلية صغرى وموجبة جزئية كبرى ۱۲ ٥۱٥ قوله او سالبا اي سالبة جزئية وذلك في الضرب الثاني المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة كلية كبرى والرابع المركب من موجبة جزئية صغرى وسالبة كلية كبرى والسادس المركب من موجبة كلية صغرى وسالبة جزئية كبرى ۱۲ ٥۱٦ قوله وضع التالي اللازم يعني كون النتيجة لازمة لصورة ذلك لا استثنائية بشرط كلية في اللزومية الجزئية ۱۲ التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

ان قيل نعم انه لا منافاة بين اللزوم مع متعدد والدوران مع الشكل الاول لكن ما الضرورة وما الحاجة الى الاشكال الباقية بل الشكل الاول في انتاج المطالب الاربعة كاف لان الدعاوى لا تخرج عن تلك الاربعة واجاب عنه الشيخ في منطق الشفاء ونقله جم غفير من العلماء وهو ان القضية ربما تكون على هيئة الشكل الاول سواء كانت الصغرى او الكبرى غير طبعية وعلى هيئة غير الشكل الاول طبعية ولهذه الضرورة وضعت الاشكال الباقية ۹ عبيد والمراد بالقضية الطبعية ان تكون الموضوع فيها الذات والمحمول فيها الوصف كالانسان كاتب بخلاف الكاتب انسان فافهم ۱۲

اللهم اغفر لصاحب تصحيح وتصفية هذا الكتاب اعني محمد قاسم حنفي غازي آبادي ۱۲

قال المصؒ في الصفحة السابقة ولہ خمس صور قريبة الخ اعلم ان المقرر في مقره ان القياس استثنائی ان كانت النتيجة او نقيضها مذكورة فيہ بهيئتها والا فاقترانی والاقترانی
ان تركب من الحمليات الصرفة فحملی والا فشرطی فالشرطی خمسة اقسام لانه ان تركب من شرطيتين فاما من متصلتين او منفصلتين او متصلة ومنفصلة وان
تركب من حملية وشرطية فاما من حملية ومتصلة او حملية ومنفصلة اذا عرفت هذا فخلاصة مارامه المصؒ بيان ان الصور القريبة للقياس خمسة وهی
الاول والثانی والثالث من الاشكال الاقترانی الحملی والاستثنائيان المتصلة والمنفصلة واما غير القريبة فكثيرة كالشكل الرابع وصور القياس الاقترانی
الشرطی اذ لا يحتاج اليها فی الاكثر ثم شرع فی بيان الاول من الصور القريبة فبين اولا حاصل الكبری وثانيا حاصل الصغری مع ترتب الانتاج عليہ ثم فرع
عليہ اشتراط الايجاب فی الصغری والكلية فی الكبری فقال الاولی ان يعلم الخ فضروبہ المنتجة اربعة فافهم قال المصؒ وما فی التحرير الخ حاصل ما فی التحرير
ان عند مساواة طرفی الكبری ككل ناطق انسان يكفی سلب الصغری نحو الحمار ليس بناطق فاذا قلنا الحمار ليس بناطق وكل ناطق انسان ينتج لا شیٔ
من الحمار بانسان فان السلب عن احد المتساويين يستلزم السلب عن الأخر فالايجاب ليس بشرط بل الشرط احد الامرين ايجاب الصغری مع كلية الكبریٰ
او كون الصغریٰ سالبة مع مساواة طرفی الكبریٰ فافهم قال المصؒ لانہ ليس لذاتہ الخ ای لان هذا الانتاج ليس لذاتہ بل بملاحظة ان حكم المتساويين واحد وهذه
مقدمة اجنبية فاندفع ما فی الحواشی فافهم قال المصؒ واورد الخ يعنی يرد علی اشتراط ايجاب الصغریٰ للانتاج بقياس مركب من سالبة الصغریٰ وسالبة
الموضوع كبریٰ سواء كانت تلك الكبریٰ موجبة نحو الانسان ليس بقديم وكلما ليس بقديم فهو حادث ينتج الانسان حادث او سالبة نحو الخلاء ليس بموجود وكلما
ليس بموجود ليس بمحسوس ينتج الخلاء ليس بمحسوس فان هذا القياس المركب منتج لما تریٰ مع عدم ايجاب الصغریٰ فيہ فكيف يصح هذا الاشتراط فافهم
قال المصؒ آ ليس ب الخ قد جرت عادتهم بانهم يعبرون عن الموضوع والمحمول بهذه الحروف دفعا لتوهم انحصار القضية فی الموضوع والمحمول المخصوصين
قال المصؒ لا يخلو عن ملاحظة الثبوت الخ بالامكان او الاطلاق علی اختلاف القولين لان معنی القضية ان ما صدق عليہ العنوان كذا او ليس كذا وما نحن فيہ
من الاول فيكون المعنی ان ما صدق عليہ عنوان ليس ب فهو ج قال المصؒ فان لاحظتہ فی الصغریٰ الخ ای فان لاحظت ثبوت ليس ب فی الصغریٰ الی عنوان آ
فلا سلب آخر قال المصؒ والا فلا اندراج الخ للاصغر تحت الاوسط كما هو المشروح فی الحاشية ش فانقيل السالبة والموجبة الحقيقية متلازمان فصدق سلب ب
عن آ يستلزم ثبوت سلب ب لہ فعلم فی الصغریٰ السالبة ثبوت سلب ب لآ فقد تحقق الاندراج وان لم يلاحظ الثبوت فی الصغریٰ السالبة قلنا ان استلزام
هذا القياس للنتيجة ليس لذاتہ بل بواسطة مقدمة اجنبية هی ان الايجاب الحقيقی والسلب متلازمان فافهم ثم لابد فی المقام من معرفة عنوان الموضوع بان
المراد بہ ههنا المعنی الذی يتعرف بہ افراد الموضوع فالفارابی اعتبر صدق عنوان الموضوع علی افراده بالامكان حتی يدخل فی كل اسود الرومی والشيخ اعتبر صدقہ
عليها بالفعل فالرومی ليس بداخل فی اسود علی رأيہ وكذا لابد من معرفة الفرق من حيث المرجع بين السالبة البسيطة والسالبة المحمول بان فی السالبة يتصور
الطرفان ويحكم بالسلب وفی السالبة المحمول يرجع السلب الی الموضوع ويحمل ذلك السلب علی الموضوع فمعنی السالبة ب ليس ج ومعنی السالبة المحمول ب ليس ج است
والتفصيل فی موضعہ قال المصؒ والثانية الخ لما وقع الفراغ عن بيان صورة الاولی شرع فی بيان الصورة الثانية فقال والثانية ان يعلم حكمہ الخ ثم اعلم ان شرط الانتاج
لهذه الصورة الثانية من اشكال الاقترانی الحملی اختلاف المقدمتين فی الايجاب والسلب وكلية الكبریٰ ولهذا الشكل ضروب اربعة منتجة الاول من موجبة كلية صغریٰ
وسالبة كلية كبریٰ نحو كل انسان حيوان ولا شیٔ من الحجر بحيوان والثانی من سالبة كلية صغریٰ وموجبة كلية كبریٰ نحو لا شیٔ من الحجر بانسان وكل ناطق انسان وهما منتجان
السالبة الكلية والثالث من موجبة جزئية صغریٰ وسالبة كلية كبریٰ نحو بعض الحيوان انسان ولا شیٔ من الشجر بانسان والرابع من سالبة جزئية صغریٰ وموجبة كلية كبریٰ
نحو بعض الحيوان ليس بانسان وكل ناطق انسان وهما منتجان سالبة جزئية اذا علمت هذا فخلاصة تشريح كلام المصؒ هكذا قال المصؒ ان يعلم حكم سلبا كان كما فی المثال
الاول او ايجابا كما فی المثال قال لكل افراد شیٔ والمراد من الشیٔ هو الاكبر وكلية الافراد بناء علی اشتراط كلية الكبریٰ فهذا حاصل كبریٰ قال المصؒ ومقابلہ للأخر الخ
ای ويعلم حكم مقابل لذلك الحكم السابق فی الايجاب والسلب للأخر الذی هو الاصغر وهذه المقابلة بناء علی اشتراط اختلاف المقدمتين بالايجاب والسلب قال
المصؒ كلا او بعضه الخ ای يكون ذلك الحكم المقابل لكل الأخر كما فی المثال الاول والثانی او لبعض الأخر كما فی المثال الثالث والرابع وهذا التعميم يفهم من عدم اشتراط
الكلية وكذا الجزئية فی الصغریٰ وهذا حاصل الصغریٰ قال المصؒ فيعلم الخ ای يعلم مما سبق من حاصل الكبریٰ وحاصل الصغریٰ سلب ذلك الشیٔ الذی هو الاكبر عن
الأخر الذی هو الاصغر كلا او بعضا فهذا هو اعلم النتيجة السالبة الحاصلة من الضروب الاربعة لهذه الصورة الثانية قال المصؒ بتأمل ای ويعلم ذلك السلب المذكور
بتأمل لانہ ليس بين الانتاج كالشكل الاول ولذا قالوا ان انتاج الشكل الثانی انما يكون بالخلف او بعكس الكبریٰ او بعكس الترتيب ثم عكس النتيجة اما الانتاج بالخلف اعنی اثبات
المدعیٰ بابطال نقيضہ فتقريره ههنا هكذا كل انسان حيوان ولا شیٔ من الحجر بحيوان ينتج لا شیٔ من الانسان بحجر وهو حق صادق والا صدق نقيضہ اعنی بعض الانسان
حجر واذا ضممنا معہ كبری القياس وقلنا بعض الانسان حجر ولا شیٔ من الحجر بحيوان علی نمط الشكل الاول ينتج بعض الانسان ليس بحيوان وهو نقيض الصغریٰ و
هذا خلف فاصل النتيجة صادقة وهو المطلوب ثم الانتاج بالخلف جار فی الضروب الاربع كلها واما الانتاج بعكس الكبریٰ فجار فی الضرب الاول والثالث دون الثانی
والرابع واما الانتاج بعكس الترتيب فجار فی الضرب الثانی فقط وانتاج الضرب الرابع انما هو بالخلف فقط والتفصيل فی الحاشية ش وشرح سلم للسنديلی فافهم
قال المصؒ لان اللزوم للمقدمة الخ حاصلہ ان مدار الانتاج علی اللزوم لذاتہ وهو موجود فی الكل فلا وجہ للتخصيص قال المصؒ مع متعدد الخ ای ملزوم متعدد لجواز
عموم اللازم من الملزوم فجاز ان تكون النتيجة لازمة مع الملزومات المتعددة كالشكل الاول والثانی وغيرهما قال المصؒ والدوران مع الاول الخ ای دوران انتاج الاشكال
الباقية مع الاول وارتدادها اليہ لا ينافی فی اللزوم لذاتہ فيها وهو ظاهر فكانت منتجة ايضا نعم بقيت مسئلة الغناء بالاول عن الباقية فجوابہ ما حرره مولنا مد ظلہ
ناقلا عن الشيخ والتفصيل فی شرح السلم للفاضل السنديلی قال والثالثة الخ لما فرغ من بيان الصورة الثانية من الصور الخمسة شرع فی بيان الصورة الثالثة فقال
والثالثة الخ ثم اعلم ان هذه الصورة الثالثة اعنی الشكل الثالث ما يكون الوسط فيہ موضوعا فی كلتا مقدمتيہ وشرط انتاجہ ايجاب الصغریٰ مع كلية احدهما فسقط
الاول ثمانية ضروب حاصلة من السالبتين الصغريتين مع الاربع الكبريات واسقط الثانی ضربين اخريين وهما حاصلان من الموجبة الجزئية مع الجزئيتين فضروبہ
المنتجة ستة الاول من موجبتين كليتين والثانية من موجبة جزئية صغریٰ وموجبة كلية كبریٰ والثالث من موجبة كلية صغریٰ وموجبة جزئية كبریٰ وهذه
الثلثة منتجة للايجاب الجزئی والرابع من كليتين والصغریٰ موجبة والخامس من موجبة جزئية صغریٰ وسالبة كلية كبریٰ والسادس من موجبة كلية صغریٰ وسالبة
جزئية كبریٰ وهی منتجة للسلب الجزئی ثم جزئية النتيجة فی الاول والرابع لعكس الصغریٰ فيهما الی الموجبة الجزئية ثم المراد من الامرين فی عبارة المصؒ الاصغر والاكبر
ومن الثالث الاوسط فتشريح العبارة هكذا ثبوت الامرين ای الاصغر والاكبر قولہ لثالث ای الاوسط قولہ احدهما ای احد ثبوت الامرين قولہ كلی ای
الصغریٰ او الكبریٰ موجبة كلية وفيہ اشارة الی كلية احدی المقدمتين قولہ فيعلم التقاءهما ای التقاء ذينك الامرين المحمولين قولہ فيہ ای فی ثالث وسط موضوع
فيلزم ثبوت الاكبر لبعض الاصغر وهی النتيجة الموجبة الجزئية قولہ او ثبوت امر كہ فيہ عطف علی ثبوت الامرين وفيہ اشارة الی اشتراط ايجاب الصغریٰ فی الشكل الثالث
امتناع الانفكاك فيلزم الخلف قولہ لجواز اعمية اللازم كالحرارة بالنسبة الی النار قولہ والرفع بالعكس ای ينتج رفع التالی رفع المقدم والا يلزم تخلف الملزوم عن اللازم ولا ينتج رفع
المقدم رفع التالی لجواز اخصية المقدم الملزوم فلا يلزم من ارتفاعہ ارتفاع لازمہ الاعم فافهم فان هذا المختصر يوجب عليك السفر ١٢ ابو الحفاظ صالح محمد الارغستانی رح

قال المصؔ واورد منع استلزام الخ حاصله لانسلم ان رفع التالی مستلزم لرفع المقدم مطلقاً حتی یکون رفع التالی منتجا لرفع المقدم لجواز ان یکون
رفع التالی محالاً کما ترئ فی قولنا ان کان زید انساناً کان ناطقا وعلے تقدیر وقوعه یجوز ان یستلزم محالاً اٰخر وهو عدم وجود الملازمة بین
المقدم والتالی بناء علے استلزام المحال المحال الأخر وعند عدم وجود الملازمة بین الانسان والناطق لا یلزم من عدم کونه ناطقا عدم کونه انسانا
فلا یکون رفع التالی منتجا لرفع المقدم فلا یصح قوله والرفع بالعکس قال المصؔ فاذا وقع الخ ای جاز هٰذا المحال قال المصؔ فلا یلزم انتفاء الملزوم الخ ای فلا یلزم
انتفاء اللازم انتفاء الملزوم لعدم الملازمة علے هٰذا التقدیر قال المصؔ اقول اللزوم الخ جواب لمنع المورد حاصله ان اللزوم الکلی المعتبر فی الشرطیة
اللزومیة عبارة عن عدم انفکاک التالی من المقدم علے جمیع الاوقات الواقعیة والتقادیر الغیر الواقعیة فیکون وقت الانفکاک وهو عدم بقاء اللزوم
داخلا فی جمیع الاوقات فالتالی لازم للمقدم فی جمیع الاوقات ولو کان ذٰلک الوقت وقت لا انفکاک فمنع المانع المورد بانا لا نسلم ان رفع التالی
مستلزم لرفع المقدم یرجع الی منع الملازمة فی الشرطیة وهٰذا خلاف ما فرض من اعتبار اللزوم الکلی فی الشرطیة اللزومیة وعند ثبوت الملازمة کان رفع
التالی منتجاً لرفع المقدم فیصح قوله والرفع بالعکس واندفع منع المورد فافهم قال المصؔ فتدبر الخ اشارة الی السوال بما تقرر فی المنطق من ان المعتبر فی کلیة
الشرطیة اللزوم علے جمیع التقادیر الممکنة الاجتماع مع المقدم ووقت لا انفکاک لا یکون داخلا فی الجمیع لمنافاته مع لزوم التالی فلا ملازمة بین المقدم والتالی
فی وقت الانفکاک فلا یکون رفع التالی منتجا لرفع المقدم فلا یصح قوله والرفع بالعکس فمنع المورد وارد والجواب ما حرره الفاضل الخیر الابادی فی الحاشیة
له بما خلاصته ان بناء الجواب علیٰ دخول وقت الانفکاک فی جمیع اوقات وجود الملزوم وعلیٰ کون التالی ممتنع الانفکاک عن المقدم وح لا شک فی الملازمة
بین المقدم والتالی فیکون رفع التالی منتجا لرفع المقدم فیصح قوله والرفع بالعکس فاندفع منع المورد فافهم اقول الاوضح الادق فی جواب المنع ان یقال
ان حاصل الاستنتاج عن رفع التالی ان التالی مرفوع فی الواقع والواقع لیس بمستحیل قطعاً لجواز استحالة انتفاء اللازم فی غیر موضع فان انتفاء اللازم الذی
هو مرفوع واقعی لیس بمستحیل بل متحقق فی فرض اللزوم ثم رفع اللازم وهو مستلزم لانتفاء الملزوم بلا ریب فسقط کلام الشاک من اصله وبقیت القاعدة
سالمة نعم لو کان الرفع اعم لانقضت القاعدة فاحتیج الی التاویل المذکور فی جواب المص فافهم قال المصؔ والخامسة الخ لما وقع الفراغ من الصورة الرابعة
شرع فی بیان الصورة الخامسة فقال والخامسة الخ ثم هٰذه الصورة هی الصورة الثانیة من القیاس الاستثنائی وهی مرکبة من مقدمتین شرطیة منفصلة
ووضعیة او رفعیة ولا بد من کونها ای الشرطیة موجبة عنادیة ومن کلیة الشرطیة او الاستثنائیة فینتج الوضع الرفع ای وضع کل من المقدم والتالی
رفع الاٰخر کمانعة الجمع ولا ینتج فیها رفع کل وضع الاٰخر لامکان الخلو فیکون لها نتیجتان بحسب استثناء العین کقولنا اما ان یکون هٰذا الشیٔ شجرا او حجرا
لکنه شجر فهو لیس بحجر لکنه حجر فهو لیس بشجر وکذا ینتج الرفع الوضع ای رفع کل وضع الاٰخر کمانعة الخلو ولا ینتج فیها الوضع الرفع لامکان الجمع فیکون لها نتیجتان
بحسب استثناء النقیض کقولنا اما ان یکون هٰذا الشیٔ لا حجرا لکنه شجر فهو لا حجر لکنه حجر فهو لا شجر والحقیقیة ینتج النتائج الاربع لان الاستثناء علیٰ ای جزء
کان ینتج نقیض الاٰخر لامتناع الجمع بینهما واستثناء نقیض ای جزء کان ینتج عین الاٰخر لامتناع الخلو بینهما فیکون لها اربع نتائج اثنان باعتبار استثناء العین
واثنان باعتبار استثناء النقیض کقولنا اما ان یکون هٰذا العدد زوجًا او فردًا لکنه زوج فهو لیس بفرد ولکنه فرد فهو لیس بزوج لکنه لیس بزوج فهو فرد لکنه
لیس بفرد فهو زوج فافهم ثم تشریح کلام المصؔ هکذا والخامسة ای الصورة الخامسة من الصور القریبة والثانیة من القیاس الاستثنائی ان یعلم المنافات
بینهما ای ان یعلم ویتیقن المنافات بین المقدم والتالی اما صدقا فقط ای یکون ذٰلک المنافات فی الصدق والجمع فقط دون الکذب والخلو او کذبا فقط ای
یکون ذٰلک المنافات فی الکذب والخلو فقط دون الصدق والجمع او فیهما ای یکون ذٰلک المنافات فی الصدق والکذب ای الجمع والخلو فیلزم النتائج بحسبها
ای وبعد هٰذا العلم والتیقن بشرطیة القیاس الاستثنائی یلزم النتائج بحسب المنافات فتفکر فی تلک الاقسام الثلاثة وامثلتها ومواقع نتاجها وقد
عرفت مناکلها فتذکر قال المصؔ مسئلة الخ اقول لما سجل فی السابق علیٰ افادة النظر والدلیل للعلم الیقینی علے المطلوب وبین ذٰلک بخمس صور قریبة تصدی
الاٰن الی ایراد الشبهة من السمنیة علیٰ ذٰلک المفاد فقال السمنیة نفوا الخ فخلاصة الغرض من هٰذا الکلام بیان عدة امور الاول بیان شبهة مدللة والیه
اشار بهٰذا القول والثانی بیان الجواب بما هو المشهور والیه اشار بقوله ویجاب الخ والثالث بیان الرد علے الجواب المشهور والیه اشار بقوله اقول الخ -
والرابع بیان الجواب من عند نفسه والیه اشار بقوله بل الحق الخ قال المصؔ قائلین الخ حاصلها قالوا ان النظر والدلیل لیس مفیدا للعلم الیقینی لان الحاصل بعد
النظر جزم وهو قد یکون جهلاً مرکبًا فبما ذا یعلم ان الحاصل بعده علم لا جهل ولا یخفیٰ ان شبهتهم هٰذه مجابة بما قال المص وغیره من الاکابر مردودة بما فی الحواشی
وقالوا فی الزامهم ان النظر لو لم یکن مفیدا کما قلتم فدلیلکم هٰذا لا یفید مدعاکم وان کان مفیدا فهٰذا افادة النظر فقولهم لا علم الا بالحس زیادة فی حماقتهم فافهم
قال المصؔ ویجاب بانه یتمیز الخ حاصله ان العلم یتمیز عن الجهل بالعوارض فان البداهة حاکمة بان الجزم الحاصل بعد النظر وترتیب المقدمات الصادقة
المطابقة للواقع الواردة علے الشرائط المذکورة فی الاستدلال علم والجزم الحاصل بغیر ما ذکر جهل فالتمیز بینهما واضح وشبهتهم مدفوعة نعم لو کانا متحدین باعتبار
العوارض لکان لشبهتهم وجه ولیس فلیس فافهم قال المصؔ اقول فیه الخ رد علی المجیب بما خلاصته ان للقائل مجال التکلم فی المبادی والمقدمات بان یقول ان احتمال
العلم والجهل کما یکون فی المطالب والنتائج کذلک یکون ذٰلک الاحتمال فی المبادی والمقدمات فاین التمیز فشبهة القائل باقیة کما کانت قال المصؔ والحس لا یفید الخ
دفع لما یقال انه یجوز ان یستفاد علم المطالب بالمبادی الحسیة وح لا احتمال للجهل فی المبادی لان القائل بالشبهة ایضًا مقر بافادة الحس للعلم دون الجهل فوجد التمیز
واندفعت الشبهة وصح جواب المجیب حاصل الدفع ان العلوم الحسیة علوم جزئیة وهی لا تکون کاسبة لانه ان حصل به جزئی مبائن لکان محمولا علیه لان الکاسب
یکون محمولا والجزئی لیس بمحمول فکیف یکون کاسبا وان حصل به الکلی فهٰذا الکلی اما الکلی الذی هٰذا الجزئی فرد اخص منه فهو باطل لان الانتقال لا یکون من
الاخص الی الاعم واما الکلی الذی لیس هٰذا الجزئی فرد منه بل مبائن له فحاله ما مر فی تحصیل الجزئی والتفصیل فی موضعه اقول جواب المجیب هو الجواب وما
قال المصؔ فی رد جوابه لیس بذا فان للمجیب ان یقول یجوز ان یحصل العلم بصحة النظر بالضرورة او بالکسب عن مقدمات معلومة بالضرورة وقیام الاحتمال بعد
حکم الضرورة ممنوع فتدبر وانصف والحق لا یتجاوز عنه وما قال المصؔ فی الجواب بقوله والحق الخ غیر واف فان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه
بحیث لا یتمیزان فی اول الامر وهما کذالک لان الجزم ربما یکون علما وربما یکون جهلا فلا یتمیزان فی اول الامر فتعود الشبهة کما کانت کذا قال
غیر واحد اللّٰهمّ الا ان ارادة هٰذا التماثل فی مقام الاستدلال والتحقیق من واهیات المشتبه فلا بد من امعان النظر وبعده بینهما بون بعید فاین
المثلیة بینهما فالشبهة مردودة لا محالة فافهم واغتنم ١٢ ابو الحفاظ مولٰنا صالح محمد الادغستانی رحمه الله

بخط وکتابت مولوی محمد سمعیل منیب غفر له المجیب

استاذ السند ١٢ ٥٣ قوله امتناع الانفكاك ای امتناع انفکاک وجود اللازم عن وجود الملزوم او امتناع رفع اللزوم عن رفع اللازم لان رفع اللازم ملزوم لرفع الملزوم ١٢ ٥٤ قوله والتقادیر ای فی جمیع تقادیر تحقق الملزوم المقدم سواء کان وجود الملزوم او رفع الانم ان اللزوم ههنا کلی ١٢ ٥٥ قوله فهذا خلف وحاصله ان دعوی امتناع الرفع انما ہی فی اللازمة انت تقیسا فلا یضر ١٢ ٥٦ قوله فتدبر واورد علیه بان المعتبر فی کلیة الشرطیة اللزوم علی جمیع التقادیر الممکنة الاجتماع مع المقدم والتقدیر الذی ینافی التالی او ینافی لزوم التالی لیس یمکن الاجتماع مع المقدم فلا یکون تقدیر الانفکاک ومنافی جمیع التقادیر المعتبرة فمنع اللزوم فی ہذا الوقت لا یرجع الی منع اللزوم ویجیب بان اللزوم بین شیئین انما یتحقق بان یکون اللازم ممتنع الانفکاک فی جمیع اوقات وجود الملزوم وقت الانفکاک الا ان یکون داخلا فی الجمیع او لا علی الثانی عدم اثبات رفع التالی رفع المقدم مسلم لان من شرط الانتاج ان یکون تقدیر رفع التالی داخلا فی تقادیر وجود المقدم وعلی الاول الا ان یکون التالی اللازم ممتنع الانفکاک عن المقدم علی ذلک التقدیر او لا علی الثانی لا یتحقق اللزوم فتکون الشرطیة الکلیة التی ہی جزء القیاس الاستثنائی کاذبة وعلی الاول لا رفع یستلزم الرفع وحاصل الحق ما افاد بعض الاکابر ان معنی انتاج الوضع والرفع الوضع والرفع انه ینتج اذا علم بعد علم الملازمة ان المقدم او عدم التالی متحقق فی الواقع فالعلم لو توقف الشئ یقتضی عدم استحالته فالاستدلال بالاستثنائی انما یجری اذا کان المقدم او عدم التالی واقعا محققا والا فالتقادیر المعتبرة فی اللزوم ہی التی یمکن اجتماعها مع المقدم وتقدیر عدم بقاء الملزوم لیس کذلک کذا قال الفاضل الخیرآبادی ١٢ ٥٧ قوله

المقالة الاولیٰ	بیان ان السمنیة نفوا افادة النظر العلم	فی المبادی الکلامیة

واورد منع استلزام الرفع الرفع لجواز استحالة انتفاء اللازم فاذا وقع جاز عدم بقاء اللزوم فلا یلزم انتفاء الملزوم اقول للزوم حقیقة امتناع الانفکاک فی جمیع الاوقات والتقادیر فوقت الانفکاک وهو وقت عدم بقاء اللزوم داخل فی الجمیع فهذا المنع یرجع الی منع اللزوم وقد فرض هف فتدبر والخامسة ان یعلم المنافاة بینهما اما صدقا فقط او کذبا فقط او فیهما فیلزم النتائج بحسبها فتفکر مسألة السمنیة نفوا افادة النظر العلم مطلقا قائلین بان لا علم الا بالحس لان الجزم قد یکون جهلا وهو مثل العلم فبماذا یعلم ان الحاصل بعده علم ویجاب بانه یتمیز بالعوارض فان البداهة تحکم عند النظر الصحیح انه علم لا جهل اقول وفیه انه بماذا یعلم انه نظر صحیح فان الاحتمال قائم من المبادی الی المقاطع مثلا بمثل والحس لا یفید الا علما جزئیا وهو لا یکون کاسبا بل الحق منع التماثل کما هو مذهبنا فتدبر مسألة قال الاشعری ان الافادة

٥٨ قوله واورد منع استلزام الرفع الرفع بالا نسلم ان رفع التالی مستلزم لرفع المقدم بل یجوز ان یکون رفع التالی مع عدم ارتفاع المقدم ١٢ ٥٩ قوله فلا یلزم انتفاء الملزوم وانت تعلم ان حاصل الاستنتاج عن رفع التالی ان التالی مرفوع فی الواقع والواقع لیس بمحتمل قطعا فجواز استحالة انتفاء اللازم فی غیر موضع ولعله اراد ان انتفاء اللازم یجوز ان یکون مستحیلا من حیث انه لازم ای مع وصف اللزوم فعلی ہذا یرد علی الاستنتاج من وضع المقدم ایضا فان المقدم یجوز ان یکون محالا فی الواقع مع وصف الملزومیة فاذا وقع لا یبقی اللزوم فلا انتاج منافی وضع التالی فتدبر کذا قال

ومقاطع الجهل علوما عقلیة فاجاب بان العلوم الحسیة علوم جزئیة لا تکون کاسبة فلا کاسب لا علوم عقلیة انتهی قال الفاضل الخیرآبادی فیه ان المحسوسات قضایا یحکم العقل فیها بواسطة احدی الحواس وہی قد تکون جزئیة کما تقول ہذا السواد موجود وقد تکون کلیة کما تقول کلما کانت الشمس طالعة کان النهار موجودا فیجوز ان یکون مبادی النظر من قبیل الاخیر وحینئذ یفید ہذا النظر العلم الا ان یقال العلم الحسی عندہم لا یکون متعلقا بالقضیة التی موضوعها شخص محسوس بالذات او بالعرض وحینئذ لا تکون القضیة کاسبة فافهم انتهی ١٢ ٦٢ قوله فتدبر لعله اشارة الی ان مقصود صاحب الشبهة من التماثل التشابه بحیث لا تمیز ان فی اول الامر وبما کذلک لان الجزم ربما یکون علما وربما یکون جهلا فلا تمیز ان فی اول الامر فیعود الشبهة کما کانت کذا افاد بعض الاعاظم ١٢ ٦٣ قوله مسألة ای فی کیفیة افادة النظر الصحیح العلم بالمطلوب والمذاهب المشهورة فیه ثلثة الاول منها ما بینه بقوله قال الاشعری رح الخ والثانی ما بینه بقوله المعتزلة الخ والثالث ما بینه بقوله والحکماء الخ ہذا الملخص من شرح الفاضل الخیرآبادی رحمه الله ١٢

المقالة الثانية	بيان معيار الحسن والقبح ما هو	فی الاحكام

بالعادة اذ لا مؤثر الا الله تعالى بلا وجوب منه ولا عليه وقال المعتزلة انه بالتوليد كحركة المفتاح بحركة اليد والحكماء انه بطريق الاعداد فانه يعد الذهن اعدادا تاما ويفيض عليه النتيجة من عام الفيض وجوبا واختار الامام الرازی انه واجب عقيبه وان لم يكن واجبا منه تعالى ابتداء غير متولد منه لانه ليس لقدرة العبد تاثير وهذا اشبه فان لزوم بعض الاشياء للبعض مما لا ينكر الا ترى ان وجود العرض بدون الجوهر والكلية بدون الاعظمية غير معقول

هذه المقالة الثانية فی الاحكام وفيها ابواب الاول فی الحاكم لا حكم الا من الله تعالى لا نزاع فی ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوی ومنافرته بل بمعنى استحقاق مدحه تعالى وثوابه ومقابلهما فعندنا الاشاعرة شرعی فقط فما امر به فهو حسن وما نهی عنه فهو قبيح ولو انعكس الامر لانعكس الامر وعند المعتزلة عقلی ای

سله قوله اذ لا مؤثر الا الله تعالى وهو قادر ومختار ان شاء فعل وان شاء ترك لا يتوقف اصدار مقدوراته على شئ اصلا بل يكفى ارادة الفاعل المختار وما يری فی الظاهر اسبابا ليست فی الحقيقة كذلك بل الله تعالى اجری عادته بخلق بعض الاشياء عقيب بعض كالاحراق عقيب مماسة النار والری بعد شرب الماء وليس للمماسة والشرب مدخل فی وجوب الاحراق والری اصلا فان يوجد المماسة بدون الاحراق والاحراق بدون المماسة ثم اذا تكرر صدور فعل عقيب آخر دائما او اكثريا يكون فی بادی الرای ان له دخلا فی ذلك مع ان الامر ليس كذلك بل الاسباب والمسببات كلها بخلق الله تعالى كما فی شان ابراهيم عليه السلام ١٢

الحاكم العقل فان هذا مما لا يجترئ عليه احد ممن يدعی الاسلام بل انما يقولون العقل معرف لبعض الاحكام الالهية سواء ورد به الشرع ام لا ... فی هل لكن النزاع فی انهما عقليان او شرعيان وما كان لهما معان والنزاع فی واحد اراد المصنف ان يشير اليه ويعين محل النزاع فقال لا نزاع ١٢ سله قوله او بمعنى ملائمة الغرض الدنياوی ومنافرته كموافقة السلطان الجائر ومخالفته فان حسن الاول وقبح الثانی يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف معرفتهما على الشرع لكن بهذين المعنيين قد يختلفان بحسب المواضع والاشخاص والاوقات الا ترى ان الاحسان صفة كمال للطبع المغلوب يوافق الاغراض الدنياوية فهو حسن بكلا المعنيين لكن فی المواضع صفة نقصان يفضی الى الفساد ... مع انها صفة كمال فی بعض المواضع ... والاقوام وقد لا يختلف كالعلم والجهل فالحسن والقبح بهذين المعنيين لا ريب فی كونهما عقليين يدركهما العقل من غير توقف على الشرع كذا قال الفاضل الخيرآبادی ١٢ سله قوله لانعكس الامر ... ليس من ذوات الافعال ... من الثواب والعقاب بل جعل الشارع الصلوة والصوم ... كذا قال الفاضل الخيرآبادی ١٢

ای ان جعل المشار اليه بلفظ هذا مذهب الامام آه اقول لا احتمال فی لفظ هذا غير ذلك كيف وروده بصيغة التذكير قوله فقد عرفت آه وهو ما ذكره المحشی فی حاشيته سله ونحن نقول هذا الامام رح هو مذهب اعلام العلماء كما فی حاشيته شم ... ملا حسن عليه مردود ... فتامل فتامل جدا ١٢ ابو الفضل الايوبی محمد ... الله القندهاری غفرله

بعد ما قال الملا حسن رح فی شرحه فی فساد التعقيب الزمانی والى الله المشتكى ١٢ محمد ... الله غفرله

قال المصؒ مسئلة قال الاشعری ان الافادة بالعادة الخ اقول لما فرغ المصؒ من بیان افادة نظر الصحیح العلم بالمطلوب ومن بیان الرد علی النافی شرع الآن فی بیان کیفیة افادة النظر الصحیح العلم بالمطلوب فقال مسئلة الخ ثم خلاصة الغرض من سرد الکلام فی ھذا المقام بیان الاقوال الاربعة فی کیفیة افادة النظر الاول قول ابی الحسن الاشعری والیه اشار بقوله قال الاشعری الخ والثانی قول المعتزلة والیه اشار بقوله والمعتزلة الخ والثالث قول الحکماء الخ والرابع قول الامام من الاشعریة والیه اشار بقوله واختار الامام الخ ثم تصدی الی بیان ما ھو المختار عنده من الاقوال فقال وھذا اشبه قال المصؒ بلا وجوب منه ولا علیه الخ حاصل المقام ان افادة النظر العلم بالمطلوب عند الاشعری انما ھی بجری العادة الالھیة علی ان یحدث العلم عقیب النظر مع اختیاره تم فی الترتب وعدمه ولیست تلک الافادة بالوجوب منه تم کما زعمت الفلاسفة من ان کل فعل وجوده منه تم لکن للاسباب والعلل دخل فی وجوده فعند اجتماع الاسباب یلزم الفعل منه تم بالاضطرار ولا اختیار له فعلم النتیجة عندهم صادر من الله تم وللنظر دخل فی الصدور بطریق الاعداد دون الایجاد والتاثیر وکذالک لیست الافادة بالوجوب علیه تم کما زعمت المعتزلة من ان العبد خالق لافعاله لا تاثیر ولا اختیار له تم لا فی فعله ولا فیما ھو مرتب علی فعله فعلم النتیجة المرتبة علی النظر متولد من النظر لا تاثیر ولا اختیار له تم فیه وھو معنی الوجوب علیه تم ولا یخفی ما فی المذھبین من الضعف والخرازة فافھم وتامل قال المصؒ والمعتزلة انه بالتولید بیان القول الثانی ای قال المعتزلة ان حصول العلم بعد النظر بالتولید بان الناظر یخلق النظر وترتیب المقدمات فیتولد منه علم النتیجة بدون صنع الناظر فیه ولا تاثیر ولا اختیار له تم لا فی المتولد ولا فی المتولد منه قال فی الحاشیة لله وقیاس الاشاعرة الخ مبتداء خبره قوله مدفوع قوله فیها لکان تذکر النظر الخ تذکر النظر عبارة عن استحضار الدلیل بعد ذھوله عن المدرکة قوله فیها ان مذھبهم ای مذھب المعتزلة انه اذا اغفل عن النظر الخ ای الدلیل بترتیب المقدمات والعلم بالمنظور فیه الخ ای العلم بالنتیجة قوله فیها ثم تذکر النظر الخ عطف علی اغفل وتذکر النظر عندهم ایضاً عبارة عن استحضار الدلیل من الله تم فهو من افعاله تم لا من افعال العبد قوله فیها فانه لا یولد العلم به الخ والا لکان مرتبا علی فعل الله تم لا علی فعل العبد مع ان المنظور فیه مقدور العبد عندهم فکیف یترتب علی فعل الغیر قوله فیها لئلا یمتنع التکلیف بالمعرفة الخ دلیل علی عدم تولید العلم بالمنظور فیه حاصله ان تذکر النظر بالمعنی المذکور لو کان مولدا للعلم بالمنظور فیه لزم امتناع التکلیف بمعرفة المنظور فیه لان التذکر لیس بمقدور العبد بل یقع من الله تم بطریق الضرورة بلا اختیار من العبد ولا یمکن ان یقع بذالک التذکر تکلیف العبد بمعرفة المنظور فیه اذ ھو التکلیف بفعل الغیر وبعد تحریر مذھبهم فحاصل دفع المدفوع ان الکلام فی التذکر بعد الغفلة عن حصول النظر والعلم بالمنظور فیه فانه لا یولد العلم عند المعتزلة مع انه لا فرق بینه وبین ابتداء النظر فی عدم حصول العلم قبله فصح قیاس الاشاعرة واندفع دفعهم بیتمامه فقولهم لو کان تذکر النظر مولد العلم بالمنظور فیه لزم ارتفاع التکلیف بالمعرفة لان التذکر لیس بمقدور ولا یمکن ان یقع به التکلیف اذ ھو تکلیف بفعل الغیر بخلاف ابتداء النظر لا یجدی الی طائل لان التذکر بعد الغفلة عن حصول المطلوب وابتداء النظر سیان فی عدم حصول المطلوب قبلهما فلا وجه للحکم بافادة ابتداء النظر العلم ومنع افادة التذکر المذکور وله کما لا یخفی قال المصؒ والحکماء الخ بیان القول الثالث ای قال الحکماء قال المصؒ انه بطریق الاعداد الخ حاصله ان حصول العلم بعد النظر انما ھو بطریق الاعداد بمعنی ان النظر یعد الذھن اعداداً تاما لحصول النتیجة فاذا تم استعداده لقبول العلم بھذا الاعداد تفیض علیه النتیجة من مبدأ الفیاض وھو الواجب سبحانه فمحصول المقام ان تاثیره تم فی الحوادث وایجاده لها یتوقف علی شروط واستعدادات القوابل وعلی ھذا البناء علم النتیجة فائض من المبدأ الفیاض وجوبا منه والنظر دخیل فیه بطریق الاعداد دون الایجاب فافهم قال المصؒ واختار الامام الرازی الخ بیان القول الرابع قال المصؒ انه واجب عقیبه الخ حاصل ما اختاره الرازی من الاشعریة ان حصول العلم واجب عقیب النظر بان جرت عادته تم بایجاب وجود العلم واحالة عدمه بخلاف الاشعری فانه لا یقول بالوجوب اصلا ولا دخل للنظر فی ھذا الایجاب بل ھو والنظر معلولان له سبحانه واجبان به بخلاف قول الفلاسفة قال المصؒ غیر متولد منه الخ ای من النظر بان یکون المؤثر قدرة العبد بوساطة النظر قال المصؒ لانه لیس لقدرة العبد تاثیر الخ کما ظهر من الشرع الحق ظهور الشمس فی نصف النهار وبما قررنا ظهر لک الفرق بین ھذا القول الرابع والاقوال السابقة فلا تلتفت الی ما قیل ان ھذا لا محصل له الا بالارجاع الی احد الاقوال السابقة فافهم قال المصؒ غیر معقول وکذالک وجود ھیئة الشکل الاول مع تفطن الاندراج بدون العلم بالمطلوب غیر معقول فلزوم علم النتیجة بالنظر مما لا ینکر وان کان ھذا اللزوم بسبب الاستناد الی ثالث فعلیک التفکر فی ھذا المقام فانه من مزالق الاقدام قال المصؒ المقالة الثانیة فی الاحکام ای المقالة الثانیة من المقالات الثلثة فی المبادی ثابتة فی بیان الاحکام قال المصؒ وفیها ابواب ای وفی المقالة الثانیة ابواب اربعة الاول فی الحاکم والثانی فی الحکم والثالث فی المحکوم فیه والرابع فی المحکوم علیه قال المصؒ لا حکم الا من الله تم ھذا ماخوذ من قوله تم ان الحکم الا لله فلا حاکم الا الله فالله تم ھو الحاکم قال المصؒ لا نزاع فی ان الفعل حسن وقبیح خلاصة الغرض من ھذا القول الی قوله والحق عندنا الخ فی الصفحة ٢٦ بیان عدة امور الاول بیان تعین محل النزاع والیه اشار بھذا القول والثانی بیان الاختلاف بین الاشاعرة وبین اکثر الاحناف والمعتزلة فی شرعیة الحسن والقبح وعقلیتهما والیه اشار بقوله فعند الاشاعرة عقلی الخ والثالث بیان الاختلاف بین الماتریدیة وبین المعتزلة وغیرهم فی استلزام الحکم فی العبد فالفریق الاول لا یقول به والثانی قائل به والیه اشار بقوله لکن عندنا الخ والرابع بیان تقسیم المعتزلة کلا من الحسن والقبح الی الاقسام الثلثة والیه اشار بقوله قالوا منه ما ھو ضروری الخ والخامس بیان الاختلاف فیما بین المعتزلة والیه اشار بقوله ثم اختلفوا الخ ثم الغرض من ھذا القول بیان تعین محل النزاع کما عرفت حاصله ان لحسن الفعل وقبحه ثلاث معان احدها ان حسن الفعل صفة الکمال وقبح الفعل صفة النقصان کالعلم والجهل وثانیها ان حسن الفعل ملائمته للغرض الدنیوی وقبحه مخالفته له کموافقة السلطان الجائر ومخالفته ولا نزاع فی ھذین المعنیین بل اتفقوا علی ان الحسن والقبح بذینک المعنیین عقلی وثالثها ان حسن الفعل استحقاق المتصف به للمدح عاجلا والثواب آجلا یعنی فاعله یستحق المدح فی الدنیا من الله تم والثواب فی الاخرة منه تم وقبح الفعل استحقاق المتصف به للذم فی الدنیا والعقاب فی الاخرة یعنی فاعله یستحق الذم والعقاب وبما حررنا ظهر لک ان المراد من الفعل فی کلام المصؒ ما ھو الاعم الشامل لاعمال العقل لا ما ھو المختص بالجوارح فافهم قال المصؒ فعند الاشاعرة شرعی ای وبعد تحقق النزاع بالمعنی الثالث فکل من الحسن والقبح شرعی لا یستحق المتصف به للثواب والعقاب الا بعد ورود الشرع بالامر والنهی فکل من الحسن والقبح مستفاد من جعل الشارع ولیس ذالک من ذوات الافعال ولوازمها قال المصؒ عقلی ای کل من الحسن والقبح عقلی لا یتوقف علی الشرع فیستحق المتصف به للثواب والعقاب بمقتضی العقل قبل ورود الشرع استحقاقاً محضاً فافهم ١٢ ابو العرفان طالع محمد الارغستانی رحمه الله

کتابت مولوی محمد لعل منیب غفرله المجیب

قال المصـ لا يتوقف على الشرع الخ بمعنى لولاه لامتنع لا بمعنى ان وجد فوجد فانه ليس بمنفى ههنا كما لا يخفى قوله في الحاشية ـله وقد يسمى ذاتيا
اى منسوبا الى الذات بان يكون لذات الفعل كحسن الايمان او لعوارض ذاته كحسن الصوم لقهر النفس الامارة ولا يكون بجعل الشارع فقط بدون
مداخلة ذات الفعل ولوازمه كما قال به الاشاعرة قوله فيها لانه قد يدرك بالعقل الخ كحسن الايمان وقبح الكفر قال المصـ لكن عندنا الخ دفع لما
هو ناش من السابق من ان عقلية الحسن والقبح وعدم توقفهما على الشرع مستلزم لحكم الوجوب والحرمة مثلا من الله تعالى قبل ورود الشرع بناء
على ان بعد ادراك العقل الحسن والقبح في الفعل يحكم بان الفعل واجب او حرام من عند الله تعالى لانه هو الحاكم لا غير والامر ليس كذلك عند الماتريدية
حاصل الدفع انا لا نسلم ذلك الاستلزام لان الامر والنهي والوجوب والحرمة ليس الا بالشرع فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك
امر ونهي ووجوب وحرمة اصلا فاين الاستلزام ثم ان عقلية الحسن والقبح موجب لاستحقاق الحكم من الحكيم واين هذا من ذاك ما قال المصـ في
المنهية المنقولة في الحاشية ـه فافهم قال المصـ بلوغ الدعوة اى بلوغ الدعوة من الله بتوسط النبي الى المكلفين قال المصـ في التكليف اى في كون العبد
مكلفا بالاحكام الشرعية فمن لم يبلغه الدعوة فهو غير ماخوذ بالاحكام الشرعية كالصوم والصلوة مثلا قال المصـ بخلاف المعتزلة الخ المعتزلة
مشهور والامامية قوم قائلون بخلافة على كرم الله وجهه وامامته بعد رسول الله صلى الله عليه وسلم والكرامية اتباع محمد بن كرام قائلون بان الايمان قول
لا اعتقاد والبراهمة قوم من الهنود يعبدون الاصنام ولا يقولون بارسال الرسل قال المصـ يوجب الحكم الخ من الله تعالى ثم لكن في الافعال التي يدرك العقل
حسنها وقبحها واما الافعال التي لا يدرك حسنها وقبحها ففيها حاجة الى ارسال الرسول قوله في الحاشية ـه واعلم ان ههنا كلاما الخ والجواب ما
حرره مولانا مد ظله في رقم ـط ولا تلتفت الى ما قيل وقال فافهم قال المصـ قالوا الخ اى المعتزلة كما يدل عليه السياق فافهم قال المصـ فكيف يحكم بالثواب
اجلا الخ المتوقف على ما لا يدرك بالعقل فلا يدرك الحسن والقبح عقلا اصلا فضلا عن كونه ضروريا فما قال المعتزلة من تقسيم الحسن والقبح الى الاقسام
الثلاثة مخدوش باطل قال المصـ العدل واجب الخ جواب من قبل المعتزلة حاصله ماذا اراد المعترض بقوله امر الاخرة سمعي فان اراد به مطلق دار الجزاء
سوى الدنيا فكونه سمعيا ممنوع كما هو ظاهر ولذا قالت الفلاسفة به ايضا مع انكارهم الحشر الجسماني على ما هو المشهور وان اراد خصوص المعاد الجسماني
فنسلم انه سمعي لكن لا يضر لكفاية مطلق دار الجزاء لحكم العقل بالثواب والعقاب فيها ثم اقول جواب المصـ ليس بشئ بالوجوه التي ذكرها الخير الابادى
في كتابه منها لو سلم وجوب العدل عقلا فلوجوب المجازاة في الدار الاخرة يكفي اللذة والالم المماثل للذة والالم الدنياوي فمن اين يحكم العقل بوجوب
المجازاة الاخروية الواردة في الشرع لان ثواب الاخرة ثواب ابدى وعقابها عقاب شديد دائم والعقل حاكم بعدم معادلة هذا الاجر العظيم مع عمل
قليل في مدة قليلة في الدنيا وكذا بعدم معادلة العذاب الشديد الدائم مع ارتكاب الذنوب في مدة قليلة في الدنيا وان قيل المراد بالثواب اجلا المجازاة
عقلا سواء وجدت في هذه الدار او في الدار الاخرة ووجوب العدل ووجوب المجازاة مطلقا يكفي في حكم العقل باستحقاق الثواب والعقاب اجلا يقال
على هذا يصير النزاع بين المعتزلة والاشعرية لفظيا كما لا يخفى على المتامل ثم اقول ولله در الخير الابادى فان الاهم لنا معشر اهل السنة والجماعة هدم
مذهب المعتزلة فلا ينبغي للمصـ السعي في ابرام مذهبهم بما ترى فافهم قال المصـ على انا الخ جواب من قبل المعتزلة بوجه ثان حاصله ان حكم العقل بالثواب
اجلا بمعنى لو تحقق دار الجزاء لتحقق ثواب الاخرة كاف في بداهة الحسن مثلا اذا تحقق دار الاخرة فالعقل يحكم باستحقاق الثواب في الصدق الضار
اى يحكم العقل بالحسن بالبداهة اذ يستقل العقل بادراكه ولا وجه لانكار بعض الناس ولا حاجة للاستدلال عليه بالبراهين فنعند هذا بداهة الحسن
العقلي الموقوف على تحقق دار الجزاء مسلم كما لا يخفى على البصير وقس عليه امر العقاب فنقول القائل مدفوع عن المعتزلة ومذهبهم مبرم اقول هذا الجواب مثل
الاول ليس بشئ لانه توجيه من غير رضاء القائل تفصيله ما قال الخير الابادى في الحاشية ـكه ولله دره فافهم ولا تعجل في الرد والقبول قال المصـ ومنه
ما هو نظري الخ اى والبعض من الحسن والقبح نظري اى يتوقف ادراكه على النظر الصحيح والاستدلال قال المصـ كحسن الصدق الضار وكالاقرار بالدين مثلا
قال المصـ وقبح الكذب النافع كالانكار عن الدين مثلا لان الاول بظاهره قبيح للضرر العاجل والثاني حسن للنفع العاجل لكن بعد التامل في معنى المراد من
الحسن والقبح بان الاول استحقاق الثواب والثاني استحقاق العقاب يعرف حسن الاول وقبح الثاني فافهم قال المصـ ومنه ما لا يدرك الا بالشرع اى لا يستقل
العقل بادراكه لا بالبداهة ولا بالاستدلال قال المصـ كحسن صوم اخر رمضان وقبح صوم اول شوال خلاصة المقام ان حسن الصوم الاول وقبح الثاني
مقتضى ذات الصوم اذ الشارع الحكيم لم يحكم بحسن الاول وقبح الثاني بدون صلاحية ذات الصوم لذلك والشرع كاشف عن هذا المقتضى لا انه بجعل
الجاعل الشارع كما قال به الاشاعرة فكان الحسن والقبح عقليين على طبق ما قال به المعتزلة فافهم قوله في الحاشية ـله لا يخفى انه تعصب الخ حاصله ان
كون الحسن في احدهما والقبح في الاخر اذا تبين ههنا تعصب بل هما بجعل الجاعل الشارع اذ العقل يحكم بعدم الفرق بين الصومين لا بحسب الذات
وهو الصوم ولا بحسب الاثر وهو قهر النفس فكيف كان الحسن في احدهما والقبح في الاخر فعلم انهما بجعل الجاعل الشارع كما قال به الاشاعرة فانهدم
ما قال به المعتزلة قوله فيها يلزم منه ادراك العقل الخ اى يلزم من الدليل المذكور ادراك العقل الحسن والقبح والحال انهما غير مدركين عقلا قوله فيها
غاية ما لزم منه الخ اى غاية ما لزم من الدليل على الفرق عقلا المصدر بقوله وغاية ما يقال الخ قوله فيها ولعل الحق الخ اى ولعل الحق في دليلهم على
الفرق عقلا ان الشارع الخ فانه على هذا الزم تحريم صوم الفطر الذي هو المقصود لكن بقي على غاربهم وجه الاول بما افاده بعض الاعاظم كما لا يخفى فلا خلاص
لهم كلا ما قال المصـ في المنهية فافهم ولا تعجل قال المصـ ثم اختلفوا الخ اى اختلفت المعتزلة بعد اتفاقهم على ان حسن الافعال وقبحها ذاتي عقلي
ليس بجعل الجاعل الشارع فقال القدماء منهم ان الحسن والقبح لذات الفعل اى مقتضى ذاته على ما عرفت وقال المتاخرون منهم ليس الحسن والقبح
لذات الفعل بل هما لصفة حقيقية موجودة في الفعل توجب تلك الصفة كلا من الحسن والقبح في الفعل الحسن والقبيح فعلى هذا معنى
كون الحسن والقبح ذاتيين انهما منسوبان الى الذات وليسا عارضين للافعال من خارج وجعل الجاعل الشارع بل منشأ عروضهما ذات
الافعال ولو بواسطة صفة حقيقية ويرد على المذهبين بان الحسن والقبح ان كانا لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة لزم بطلان النسخ
لان مقتضى الذات بالذات او بالواسطة لا يتخلف فاذا كان الحسن والقبح مقتضى ذات الفعل فلا يمكن انفكاكه عنها فيجب كون
الحسن حسنا ابدا وكون القبيح قبيحا ابدا مع ان بعض الافعال قد ينسخ حسنه ويصير قبيحا كما ستعرفه فانتظر ١٢ ١٢

ابو الحفاظ صالح محمد الارغستاني عفي عنه

Writen by M.L.M

ـنـ قبل ورود الشرع قال المصـ لوجبت الاحكام الخ كما هو من الله تعالى اوامر مطلقا

الكن استنادها الى الذات ثم تسميته عقليا فلما قال في المنهية انما سمي عقليا لانه قد يدرك بالعقل او لان ثبوته لما كان بلا جعل جاعل كان من شانه ان يدرك بالعقل وقيل انما سمي به لان الحسن والقبح كون الفعل بحيث يستحق فاعله المدح او الذم عند العقل وفيه ما فيه انتهى اقول قيل وجه فيه ان قوله تعالى يدل على ان كون كل فعل بحيث يستحق فاعله المدح والذم معلوم عند العقل وهو ليس بلازم بل اللازم هو الايجاب الجزئي فلا يتم هذا القول وفيه ان الايجاب الجزئي ايضا ليس بلازم لان استحقاق المدح او الذم في الآخرة لا يعقلان الا بالشرع فتامل كذا قال الفاضل الخيرآبادي اقول كما قال استاذنا ارشدنا ان الحاكم حكيم عادل لا يظلم على من احسن ولا يدخل في الصالحين من اساء واستحقاق المدح والثواب وكذا استحقاق الذم والعذاب غير موقوف على الشرع نعم قوله لا يعقلان الا بالشرع غير مسلم بل هو اول النزاع ١٢ ٥٢ قوله ليس هناك حكم فان الحاكم هو الله تعالى وظهور حكمه الامر والنهي ليس الا بالشرع فما لم يحكم بارسال الرسل وانزال الخطاب ليس هناك امر ونهي اصلا قال في المنهية نظير ذلك الفعلة المستدعية لحكم الاصل ما لم يحكم المجتهد لم يكن هناك حكم وكالمصلحة المقتضية لانتظام كل الممالك او المدينة ما لم يحكم به الملك لم يكن له حكم فتدبر انتهى اقول هذا الزام على المعتزلة ومن وافقهم في ان الحسن والقبح يوجبان الحكم ولا يتوقفان على الشرع ١٢ ٥٣ قوله لوجبت الاحكام حسبما فصلت في شرائع الانبياء عليهم السلام من الوجوب والندب والكراهة والاباحة فانكروا كون شرعية الحكم ايضا كما انكروا شرعية الحسن والقبح واعلم ان ههنا كلاما تقريره ان هذا النزاع بين الحنفية والمعتزلة غير صحيح بل هو النزاع في اللفظ لانه ان اريد بالحكم خطاب الله تعالى فلا يتاتى القول بكونه قبل ورود الشرع اذ لا خطاب قبله فلا مساغ لقول المعتزلة وان اريد به كون الفعل مناطا للثواب والعقاب بعد تسليم حسن الفعل وقبحه بمعنى لا انكار لمن قال بالحكم قبل الشرع ...

المقالة الثانية	بيان اختلاف في كون الحسن والقبح ذاتيين للأفعال	في الأحكام

لا يتوقف على الشرع لكن عندنا لا يستلزم حكما في العبد بل يصير
موجبا لاستحقاق الحكم من الحكيم الذي لا يرجح المرجوح فما لم يحكم
ليس هناك حكم ومن ههنا اشترطنا بلوغ الدعوة في التكليف
بخلاف المعتزلة والامامية والكرامية والبراهمة فانه عندهم
يوجب الحكم فلولا الشارع وكانت الأفعال لوجبت الاحكام قالوا
منه ما هو ضروري كحسن الصدق النافع وقبح الكذب الضار
قيل امر الآخرة سمعي لا يستقل العقل بادراكه فكيف يحكم بالثواب
اجلا اقول العدل واجب عقلا عندهم فيجب المجازاة وذلك كاف
لحكم العقل وان كان خصوصية المعاد الجسماني سمعيا على انه بمعنى
لو تحقق لتحقق كاف فتدبر ومنه ما هو نظري كحسن الصدق
الضار وقبح الكذب النافع ومنه ما لا يدركه الا بالشرع كحسن
صوم آخر رمضان وقبح صوم اول شوال فانه لا سبيل للعقل اليه
لكن الشرع كشف عن حسن وقبح ذاتيين ثم اختلفوا فقال
القدماء لذات الفعل والمتأخرون بل لصفة حقيقية توجبه

ـه قوله لا يتوقف على الشرع وقد يسمى ذاتيا لانه قد يكون لذات الفعل او لعوارض ذاته فصار منسوبا الى الذات او لانه لما لم يكن بجعل الشارع

على تقدير تحقق دار الجزاء والمراد من حكم العقل حكمه على ذلك التقدير يقال اذا لم يحصل للعقل الجزم في تحقق دار الجزاء فلا جزم له في ثبوت استحقاق الجزاء للافعال و[illegible] ثبوت الاستحقاق للافعال فليست الحملية المقيدة مقصودة لهم ولذا قال بعض الاعاظم في وجه التدبر ان هذا توجيه من غير رضا القائل وما قال بعض الشراح هذا الجواب [illegible] كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٨ قوله لكن الشرع كشف الخ قال في المنهية لا يخفى انه تعصب بل العقل يحكم بعدم الفرق الا بجعل الشرع وغاية ما يقال ان الواجب [illegible] رمضان لفضله مثل نزول القرآن وغير ذلك فيلزم كون اول شوال انتهى الصوم ونهاية الشيء يكون خارجة عنه في الحكم فتامل جدا انتهى اشارة الى [illegible] منا ادراك العقل الحسن والقبح وايضا غاية ما لزم منه عدم وجوب صوم اول شوال والمقصود هو التحريم ولعل الحق ان الشارع اوجب لقهر النفس الصوم مطلقا و[illegible] يوم الضيافة فحرم صوم ذلك اليوم لتعرض الاعراض عن ضيافة الله تعالى كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٩ قوله عن حسن وقبح ذاتيين بمعنى استحقاق ثواب الآخرة في [illegible]

في الذات ۱۲ ۵۲ قوله فلا يرد النسخ علينا تقرير الورود انه لو كان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة لزم بطلان النسخ لان مقتضى الذات لا تتخلف فاذا كان الحسن او القبح مقتضى ذات الفعل فلا يمكن انفكاكه عنها فيجب كون الحسن حسنا ابدا وكون القبيح قبيحا ابدا مع ان بعض الافعال قد ينسخ حسنه ويصير قبيحا وبهذا الايراد غير وارد علينا لانا لا نقول بكون الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة حقيقية لازمة بل نقول بالاطلاق الاعم فالمنسوخ يجوز ان يكون حسنا لغيره فلا يكون حسنا باقيا عند النسخ ويصير قبيحا فافهم كذا قال الفاضل الخيرآبادي رحمه الله تعالى وقال المعاني المنية اشار بقوله الى انه يرد على غيرنا وهم الذين قالوا ان الحسن والقبح لذات الفعل او لصفة لازمة ...

والاعتبارات لشئ واحد لا يوجب تعدد الذات بالذات ولا بحسب الشرع فانه لم ينظر من كلام الشارح ان صوم عاشوراء بحسب الازمان حقائق مختلفة بل حقيقة واحدة ...

في الاحكام	بيان ان العقل قد يستقل في ادراك بعض الاحكام	المقالة الثانية

فيهما وقوم لصفة حقيقية في القبح فقط والحسن عدم القبح وقال الجبائية ليست صفة حقيقية بل منبارات والحق عندنا الاطلاق الاعم فلا يرد النسخ علينا ثم من الحنفية من قال ان العقل قد يستقل في ادراك بعض احكامه تعالى فاوجب الايمان وحرم الكفر وكل ما لا يليق بجنابه تعالى حتى على الصبي العاقل وروي عن ابي حنيفة رحمه الله تعالى لا عذر لاحد في الجهل بخالقه لما يرى من الدلائل قول لعل المراد بعد مضي مدة التامل فانه بمنزلة دعوة الرسل في تنبيه القلب وتلك المدة مختلفة فان العقول متفاوتة ومما حررنا من المذاهب يتفرع عليه مسألة البالغ في شاهق الجبل لنا ان حسن الاحسان وقبح مقابلته بالاساءة مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يقول بارسال الرسول كالبراهمة فلولا انه ذاتي لم يكن كذلك و الجواب بانه يجوز ان يكون لمصلحة عامة لا يضرنا لان رعاية المصلحة العامة حسن بالضرورة وانما يضرنا لو ادعينا انه لذات الفعل بل الدعوى عدم التوقف على الشرع ومنع الاتفاق

۵۷ قوله بل عبارات قال العلامة قطب الدين الشيرازي في شرح المختصر ان الاظهر انه بسبب صالح تخصيص القبح بصفة حقيقية وان الحسن عدم القبح وكانه مبني على ما ذهب اليه المعتزلة من تساوي الذوات وتمايزها بالصفات فلو قبح فعل لذاته لقبح البتة لتساوي الافعال

اللهم اغفر لصاحب تصفية وتصحيح هذا الكتاب اعني محمد قاسم افغاني غازي آبادي ۱۲

قطعا ولا شك انه تعالى حرم الكفر واوجب الايمان اي جعل الكفر باعثا للعقاب والايمان للثواب في الآخرة فهذا الجعل المرجح في الذات او الخارج او بلا مرجح والاخير باطل قطعا وعلى الاول يجب المطلوب وعلى الثاني ثبت المطلوب العيان كان الخارج صفة قائمة بالفعل ... ۵۹ قوله مسألة البالغ في شاهق الجبل قال في المنهية من لم يبلغ في الجبال الشاهقة ولم تبلغه الدعوة ... ۶۰ قوله مما اتفق عليه العقلاء قال في المنهية لك ان تقول ان اتفاقهم على ذلك يجوز ان يكون لانهما من صفات الكمال والنقصان كوجوب الصدق وامتناع الكذب في حقه تعالى واما بالمعنى المتنازع فيه فممنوع انتهى ۱۲

ولما كان التقابل بين القبح والحسن تقابل العدم والملكة فالحسن عدم صفة القبح ولو اختيل في صدر كراف لزوم تساوي الافعال يدفع بان يجعل الحسن لصفة حقيقية والقبح عدم صفة الحسن فما الترجيح فاقول انه على هذا يلزم ان يكون الافعال المباحة داخلة في القبيح مع انه ليس كذلك وبما تقلنا يندفع سؤال العلامة التفتازاني انه لا يلزم الترجيح بلا مرجح على هذا المذهب كما مر لنا وجه الدفع ظاهر ۱۲ محمد عبد الله غفرله

فهذه اقول اتفق على هذا من لا يعترف بالصانع ولا بالآخرة فالحسن والقبح بما ذكرنا ليس بالمعنى المتنازع فيه بل بمعنى صفة الكمال والنقصان فتدبر ۱۲ محمد عبد الله غفرله

قال المصـ وتوهم لصفة حقيقية فى القبح فقط الخ اى وقال قوم من المعتزلة القبح فقط لصفة حقيقية ولعارض لذات الفعل كقبح صوم يوم الفطر لاعراضه عن ضيافة الله تم فانه صفة حقيقية ومن عوارض ذات الصوم المذكور عندهم واما الحسن فامر عدمى عندهم لا يستند الى العلة ولم يعكس الامر لدخول الافعال المباحة فى القبيح مع انه ليس كذالك فافهم قال المصـ وقال الجبائية ليست صفة الخ اى ليست تلك الصفات المقتضية للحسن والقبح صفات حقيقية وعوارض لذات الفعل بل اعتبارات ووجوه وصفات زائدة كحسن ضرب الصغير باعتبار التأديب وقبحه باعتبار التعذيب وهما ليسا من صفات حقيقية وعوارض لذات الفعل بل من الاعتبارات والصفات الزائدة ولا الآثار المرتبة فالضرب باعتبار احدهما حسن وباعتبار الآخر قبيح فافهم قال المصـ والحق عندنا الخ الى قوله وقالوا اولا الخ خلاصة الغرض من هذا الكلام بيان عدة امور الاول بيان الاشارة الى الرد على المعتزلة كلهم واليه اشار بهذا القول والثانى بيان تشريح مذهب الماتريدية واليه اشار بقوله ثم من الحنفية الخ والثالث بيان دفع ما يرد على مذهب الماتريدية واليه اشار بقوله اقول لعل الخ والرابع بيان استخراج مسئلة البالغ فى شاهق الجبل على المذاهب المحررة واليه اشار بقوله وبما حررنا الخ والخامس بيان الاستدلال على عقلية الحسن والقبح والرد على الاشاعرة بما اتفق عليه العقلاء واليه اشار بقوله لنا ان حسن الخ والسادس بيان الجواب من الاشاعرة بمنع كون الاتفاق لاجل عقلية الحسن والقبح واليه اشار بقوله والجواب الخ والسابع بيان جواب جوابهم واليه اشار بقوله لا يضرنا الخ والثامن بيان الرد من الاشاعرة على الاحناف بمنع تمامية التقريب وجواب الاحناف عن هذا الرد اشار الى الاول بقوله ومنع الاتفاق الخ والى الثانى بقوله لا يمسنا الخ والتاسع بيان الاستدلال المزيف على عقلية الحسن والقبح وبيان تزييفه اشار الى الاول بقوله واستدل الخ والى الثانى بقوله وفيه الخ فاحفظه قال المصـ فلا يرد النسخ علينا الخ فيه اشارة الى انه يرد على غيرنا اعنى المعتزلة تفصيله فى الحاشية المرقومة برقم ٦ قوله فيها لان مقتضى الذات لا يختلف الخ وكذا مقتضى الصفة المذكورة قوله فيها لانا نقول الخ فيه قصور من الناسخ اصله لانا لا نقول قوله فيها وخلاصته الخ اى وخلاصة الدفع والجواب عن قبل المعتزلة ان الذاتى قد يغلب عليه الخ حاصله ان الذاتى عندهم ما نسب الى الذات سواء اقتضته الذات من حيث هى كما فى اقتضاء الاربعة للزوجية او مع شرائط كما فى اقتضاء الماء للبرودة فان الماء اذا اخلى وطبعه وفرض انتفاء القواسر يقتضى البرودة وجاز انفكاك البرودة بالقواسر والمعتزلة اخذوا الاقتضاء الذاتى بالمعنى الاعم واقتضاء الافعال للحسن والقبح من قبيل الثانى فيجوز النسخ والانفكاك قوله فيها او يسقط اعتباره الخ عطف على قوله يغلب حاصله ان الذاتى عندهم ما ينسب الى الذات سواء يسقط اعتباره كاباحة الميتة عند المخمصة فان حرمتها وان كانت ذاتية لكن يسقط اعتبارها عند المخمصة فصارت رخصة او لا يسقط اعتباره وامثاله كثيرة والمعتزلة اخذوا الاقتضاء الذاتى بالمعنى الاعم واقتضاء الافعال للحسن والقبح من قبيل الاول فيجوز النسخ والانفكاك فافهم قوله فيها واجيب بان القتل الخ جواب آخر من قبل المعتزلة عن السوال عليهم بالنسخ حاصل السوال ان القتل حقيقة واحدة عبارة عن انزهاق الروح فهو امر قبيح لتخريب بنيان الرب فان كان قبحه لذات الفعل كما قالت به المعتزلة لزم عدم انفكاكه عنها مع ان هذا الفعل قد ينسخ قبحه ويصير حسنا كما ترى فى القصاص خلاصة الجواب من قبلهم ان القتل وان كان حقيقة واحدة والقتل ظلما عين القتل قصاصا لكن الشرع جعلهما حقيقتين مختلفين فاعتبر استحقاق القتل فى الثانى وعدمه فى الاول بمنزلة الفصلين المنوعين للحقيقتين الشرعيتين فح لا يلزم انفكاك ما هو الذاتى للشئ عنه كالقبح للقتل عن القتل عند نسخ القبح عن القتل لما عرفت من جعل القتل قتلين فيحسن احدهما ولا ينسخ قبح الآخر فافهم قال المصـ ثم من الحنفية من قال الخ قال بعض الاعاظم يفهم من كلام الامام فخر الاسلام ان حاصل النزاع بين الماتريدية والمعتزلة والاشعرية ان العقل عند المعتزلة علة موجبة للحكم وعند الاشعرية مهدرة وعندنا لا هذا ولا ذاك بل العقل يوجب اهلية الحكم وتعلق الحكم من العليم الخبير والنزاع هكذا لا يليق ان يقع بين اهل الاسلام لما مر من اجماع المسلمين على ان لا حكم الا الله تم وفيه ما مر ان المعتزلة لما خرقوا الاجماع على ان لا خالق الا الله تم فلا يبعد عنهم خرق هذا الاجماع ايضا قال المصـ ان العقل قد يستقل الخ قال فى الحاشية ٣ فى تعين ذالك البعض الخ اى فى تخصيص ذالك البعض لا فى نفسه اذ لا خلاف فيه لما عرفت من عدم الفرق فى نفس هذه المسئلة فالحاصل انه لا خلاف بين الفريقين فى نفس هذا البعض ثم بينهما خلاف فى تعين ذالك البعض وتخصيصه فعند الماتريدية ذالك البعض هو الايمان الخ ليس الا وعند المعتزلة كثير يشمل فعل الواجب والحرام مثلا فانه مما يستقل به العقل عندهم فانه يعاقب بترك الواجب وفعل الخ اى على رأيهم قال المصـ لما يرى من الدلائل الخ الدالة على وحدانيته وصفاته الكمالية فان عقل كل احد اذا تفكر فى هذا النظام الجلى يحكم خاليا عن الاغيار من الشرع وغيره بان له الموجد الواحد القدير ولنعم ما قيل البعرة تدل على البعير والاقدام تدل على المسير والسماء ذات الابراج والارض ذات الفجاج كيف لا تدلان على الواحد القدير قال المصـ بعد مضى مدة التأمل فى شرح الاصول انه لم تبلغه الدعوة ولم يعتقد شيئا من الكفر والايمان فى ابتداء العقل كان معذورا لانه لم يمض عليه مدة التأمل ولو اعتقد كفرا لم يكن معذورا لان اعتقاد جانب يدل دلالة واضحة على انه ترك الايمان مع القدرة على تحصيله بالتأمل وانه تأمل فاختار الكفر قال المصـ وبما حررنا من المذاهب الخ اى وبما حررنا من المذاهب الثلثة يتفرع عليه مسئلة البالغ فى شاهق الجبل اى فى ارتفاع الجبل اى الذى لم تبلغه الدعوة فعند المعتزلة مواخذ بترك الايمان وترك الحسنات وفعل القبائح ومثاب بالحسنات وعند هؤلاء المشائخ يواخذ باتيان الكفر مطلقا وبترك الايمان عند مضى مدة التأمل والمواخذة بترك ماسوى الايمان وامثاله من الشكر لم يعلم حالها برواية صريحة بانهم هل يعذرون بعدم درك العقل اياها اللكائل ام لا وما يفهم من كلامهم دال على ان عندهم لا يعاقب بتركه ولا يثاب بفعله بل يشترط بلوغ الدعوة فيها وعند الاشعرية والشيخ ابن الهمام من الاحناف لا يواخذون ولو اتوا بالشرك والعياذ بالله تم قال المصـ فى المنهية المنقولة فى حاشية ٥ وطائفة من الاحناف الخ اقول قد عرفت عدم المواخذة بترك ماسوى الايمان وامثاله عند الاحناف قوله فيها وجمهور الحنفية الخ اقول قد عرفت ما عليه جمهور الاحناف والمعى مع الاشاعرة انما هو ابن الهمام من الاحناف فقط فافهم قال المصـ لنا ان حسن الخ استدلال على عقلية الحسن والقبح ورد على الاشاعرة حاصله ان اتفاق العقلاء حتى الطائفة المنكرة عن الشرع على حسن الاحسان وقبح الاساءة يقتضى ان يكون الحسن والقبح عقليين لا شرعيين والا لم يتصور اتفاق منكرى الشرع مع غيرهم فى حسن الاحسان وقبح الاساءة وشرعا هو خلاف المفروض واجاب المصـ عن هذا الاستدلال فى المنهية المنقولة فى الحاشية ٨ بما حاصله ان اتفاقهم هذا لا يصلح ان يكون دليلا على عقلية الحسن والقبح ولا ردا على الاشاعرة لان اتفاقهم على حسن الاحسان وقبح الاساءة انما هو بمعنى كون احدهما صفة كمال والآخر صفة نقصان لا بمعنى استحقاق ثواب الآخرة وعقابها والقرينة عليه اتفاق من لا يعترف بالآخرة والمعنى الاول لا يتوقف على الشرع ولا هو محل النزاع فاتفاقهم عليه لا ينفع لمن قال بالعقلية ولا يضر لمن قال بالشرعية فلا يكون استدلالا للاحناف الماتريدية ولا ردا على الاشاعرة فافهم قال المصـ والجواب الخ مبتدأ اى الجواب من قبل الاشاعرة عن استدلال الماتريدية بمنع كون الاتفاق لاجل ذاتية الحسن والقبح بل يجوز حكمهم بهما لرعاية مصلحة عامة فان الحسن والقبح بهذا المعنى يدركهما جميع العقلاء لا يتوقف معرفتهما على الشرع فح لا تصلح ملازمة المستدل بقوله فلولا انه ذاتى لم يكن كذالك فافهم قال المصـ لا يضرنا الخ خبر مبتدأ اى جواب الاشاعرة لا يضرنا لانا نقول بالاطلاق الاعم كما مر فمعنى الحسن الذاتى عندنا ما ليس بجعل الشارع سواء كان لذات الفعل او بواسطة الغير كما [illegible]

قال المحشي لا يمسنا الخ خبر فالحاصل ان هذا الاستدلال انما هو من قبل الماتريدية وهم لا يقولون باستلزام الحسن والقبح لحكم الله تعالى كما عرفت سابقاً ولا هو مما ادعوه بل الذي ادعوه هو عقلية الحسن والقبح والدليل مثبت لها كما ترى فتم التقريب ولا وجه للمنع عليهم نعم للاشاعرة منع على المعتزلة وعليهم الخلاص عن منعهم قال المحشي واستدل الخ دليل ثان على عقلية الحسن والقبح بانه اذا استوى الصدق والكذب في المقصود اثر العقل الصدق فلولا انه حسنه ذاتي لما اثره ثم تصويره فيما اذا اخبر القائل القاصد لعصمة النبي لمن اراد قتل النبي غلط نبي بني اسرائيل هذا نبي بني اسرائيل او هذا ليس بنبي مشيراً الى نبي بني اسرائيل فافهم قال المحشي وفيه انه لا استواء الخ رد على الدليل بما حاصله ان لكل من الصدق والكذب لوازم مختلفة كالمطابقة للواقع وعدمها والكمال والنقصان وغيرها واختلاف اللوازم يدل على اختلاف الملزومات ومع هذا الاختلاف تقدير الاستواء تقدير مستحيل فجاز ان يستلزم محالا آخر هو ايثار الصدق مع عدم المرجح الحسن بناء على استلزام المحال محالا فلا يستنبط من الدليل كون حسن الصدق عقليا واجاب مولانا مد ظله عن هذا الرد في الرقم عه بما ترى ولا يخفى انه جواب حري بان يقبل فافهم قال المحشي وقالوا

اولاً الى قوله فائدة في الصفحة الآتية خلاصة الغرض من هذا الكلام بيان عدة امور الاول بيان الاستدلال الاول من جانب الاشعرية على نفي عقلية الحسن والقبح واليه اشار بهذا القول والثاني بيان الجواب عن استدلالهم واليه اشار بقوله والجواب الخ والثالث بيان الرد على الجواب والجواب عن هذا الرد مزيداً عليه بالعلاوة اشار الى الاول بقوله قيل يرد عليه الخ والى الثاني بقوله اقول الحسن الخ والى الثالث بقوله على انه لا يتم الخ والرابع بيان الاستدلال الثاني من قبل الاشعرية على نفي عقلية الحسن والقبح واليه اشار بقوله وثانيا لو كان الخ والخامس بيان الجواب عن استدلالهم بالمنع المؤيد بالسند واليه اشار بقوله وربما يمنع ذالك الا ترى الخ ثم اورد المؤيد للسند بقوله قال الشيخ الخ والسادس بيان ان هذا الجواب بالمنع يرشدك ان الماتريدية يلتزمون بالاطلاق الاعم واليه اشار بقوله اقول هذا الخ والسابع بيان الاستدلال الثالث من قبل الاشعرية على نفي عقلية الحسن والقبح واليه اشار بقوله وثالثا الخ والثامن بيان الجواب عن استدلالهم واليه اشار بقوله والجواب ان الوجوب الخ قال المحشي ارتكاب اقل القبيحتين الخ موافقا لما قال عليه الصلوة والسلام من ابتلى ببليتين فليختر ايسرهما وللفقهاء في ذيله امثال كما لا يخفى على الماهر قال المحشي لان الكذب الخ قال المحشي في الحاشية لـه قيل هذا الخ اي قوله ارتكاب اقل القبيحتين الذي يدل على قبح الكذب النافع قوله فيهما اوفق بما مر الخ لان قوله وقبح الكذب النافع فيما مر ايضا يدل على ان الكذب النافع قبيح ما صار حسنا بكونه نافعا قوله فيها وفيه ان الخ رد لما قيل حاصله انه يفهم من هذا القول اعني اقل القبيحتين ان الصدق الضار اكثر قبحا وجه الفهم ظاهر وقد قال سابقا ان حسنه نظري فانه يدل على ان الصدق الضار حسن وهل هذا الا المنافاة بين القولين والجواب ان القبح لغيره لا ينافي الحسن لذاته فافهم قال المحشي يرد عليه الخ اي على الجواب من قبل الماتريدية خلاصة الايراد عدم بقاء الكذب على قبحه بل صار الكذب حسنا صحيحا فما قالت الاشاعرة من التخلف حق ثابت قال المحشي اقول الخ في دفع الايراد خلاصة الدفع ان حسن الكذب فيما نحن فيه بالعرض وقبحه بالذات واجتماع ما بالعرض مع ما بالذات واقع لا استحالة فيه فلا يرد ان الحسن والقبح عندهم كانا لذات الفعل فكيف يرتفع بعروض عارض وان لم يرتفع لزم اجتماع الضدين فافهم قال المحشي الضرورة تبيح المحظورات الخ اي لاجل عروض ضرورة يجيئ فيه الحسن بواسطة دفعها فيعامل معاملة المباح قال المحشي غاية الامر الخ دفع لما يقال ان المتبادر من الحسن والقبح ما هو بالذات فلعل التعميم من عند نفسك لا من قبلهم فيكون الدفع بما لا يرضى به قائله حاصل الدفع انهم يلتزمون هذا التعميم لان لهم فيه مخلص عن النسخ الذي هو من اهم مهماتهم فافهم قال المحشي على انه لا يتم الخ جواب من قبل الماتريدية على طريق العلاوية بما حاصله ان استدلال الاشاعرة لا يتم لا علينا ولا على الجبائية لان الكل منا ومنهم لا يقول ان الحسن والقبح مقتضى لذات الفعل لكن يمكن ان يقرر الكلام هكذا ان مقتضى الذات ربما يراد به ما خلى الشيء وطبعه استلزمه كما يقال البرودة للماء بالذات وربما يراد به ما تستلزمه الذات استلزاما واجبا كالزوجية للاربعة فالاول يصح تخلفه عن الذات لعروض عارض كما ان الماء يتسخن بمجاورة النار بخلاف الثاني فلعل المعتزلة ارادوا بكون الحسن والقبح مقتضى الذات المعنى الاول فلا بعد في التخلف في بعض المواضع لعروض عارض فنحن نقول الكذب ولو كان قبيحاً بالذات لكن استلزامه الحسن بالذات عاقه وازال عنه القبح فصار حسنا بحسن ملزومه ولا يلزم اجتماع الحسن والقبح في ذات واحدة فلا يتم الدليل عليهم ايضاً لكن على هذا لا يبقى بين قولهم وبين قول الجبائي كبير فرق هكذا ينبغي ان يفهم المقام فافهم قال المحشي كذالك بالغير الخ اي بواسطة الغير واسطة في العروض وهي ما يكون واسطة في ثبوت عروض العارض للمعروض في الواقع بان يكون المعروض حقيقة هو الواسطة فقط ويكون نسبة العارض الى المعروض بطريق المجاز كما في عروض الحركة للجالس في السفينة بواسطة السفينة وكذا ههنا الحسن عارض للكذب بواسطة حسن انقاذ النبي صلوة الله عليه قال المحشي وثانيا لو كان ذاتيا الخ استدلال ثان من قبل الاشاعرة على نفي عقلية الحسن والقبح بانه لو كان كل من الحسن والقبح ذاتيا كما قالت به الماتريدية لاجتمع النقيضان اعني الحسن والقبح الذاتيان في نسبة واحدة عقدية والتالي باطل فالمقدم مثله وجه الملازمة ما بينه المحشي بقوله فان صدقه الخ حاصله ان صدق مثل لاكذبن يستلزم كذبه لانه اذا اتى بالكذب في الغد يكون صادقا لان كلامه ح كان مطابقا مع المحكي عنه ويكون كاذبا ايضاً لانه صدر منه الكذب واذا اتى بعدم الكذب في الغد يكون كاذبا لانه لا يكون كلامه ح مطابقاً للمحكي عنه ويكون صادقا ايضاً لانه لم يصدر منه الكذب وللملزوم حكم اللازم كما قاله المحشي يعني للملزوم اعني الصدق في الاصل والكذب في العكس حكم اللازم قبح في الاصل وحسن في العكس فيكون صدقه قبيحا لذالك الاستلزام واتحاد الحكم بين اللازم والملزوم مع كونه حسنا بنفسه فلزم اجتماع النقيضين وذالك في الاصل وكذا يكون كذبه حسنا لذالك الاستلزام واتحاد الحكم مع كونه قبيحا بنفسه فلزم اجتماع النقيضين وذالك في العكس واجتماع النقيضين باطل فكون الحسن والقبح ذاتيا باطل وهو مرام الاشاعرة وما قيل بالانقلاب على الاشاعرة بانه يلزم عليهم ان

يكون صدقه حسنا شرعيا وقبيحا شرعيا وهما ضدان فاين المفر مجاب بما في الحاشية المطولة المرقومة برقم ١٢ فافهم واغتنم قال المحشي وربما يمنع الخ جواب عن استدلال الاشاعرة بالمنع حاصله انا لا نسلم ان للملزوم حكم اللازم حتى لزم كون صدقه قبيحا مع كونه حسنا على تقدير وحتى لزم كون كذبه حسناً مع كونه قبيحا على تقدير فلزم اجتماع النقيضين وبطلانه يبطل كون الحسن والقبح ذاتيين وفيه ما رامه قوم الاشاعرة وايد المجيب منعه بالسند فقال الا ترى الخ وايد السند بما قاله ابن سينا فقال قال الشيخ الخ فاضمحل ما قالت الاشاعرة في الاستدلال ١٢ ابو المحفاظ صالح محمد الارغستاني رحمه الله

ف حكم اللازم اعني الكذب في الاصل والصدق في العكس م

١ قوله فانا لا نقول باستلزامه الزوات تعلم ان هذا المنع لا يمس القائلين باستلزام الحكم ايضا لان مقصودهم من هذا الدليل ليس الا اثبات عقلية الحسن والقبح فقط لا اثبات استلزامهما الحكم ايضا حتى يستقيم المنع بان التقريب غير تام كما قال الفاضل الخيرآبادي وفي هذا المقام تحقيق نفيس مذكور في الحسن الشرعي ١٢ ٢ قوله استدل اي للمذهب المختار وهو كون الحسن والقبح عقليين وفيه اشارة الى ان هذا الدليل على المذهب المختار ضعيف مزيف ولكن وقع هذا اللفظ في كلام المصنف لا الاستدلال على المذهب المختار دليل مزيف ١٢ ٣ قوله فيمتنع الايثار على ذلك التقدير قال في المنهيات اي على تقدير وقوع المساواة يجوز استلزامه المحال للمحال ومن المعلوم ان عدم الايثار ليس بمحال بالنظر الى الاستواء فقد يرى انتفى والحاصل انه ان اريد بالاستواء الاستواء في المقصود مع حصول جميع الاغراض فهو محال وكل منهما لوازم وعوارض مختلفة وانما كان محالا فعلى تقديره يجوز ان يستلزم محالا آخر وهو ايثار الصدق مع عدم المرجح لجواز ان يستلزم المحال محالا وان اريد الاستواء في الجملة فلا يلزم منه كون الحسن ذاتيا للصدق لجواز ان يكون الايثار لمرجح آخر لا لذاتية الحسن فافهم كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٤ قوله قالوا اولا الخ قالت الاشاعرة في رد مذهب القائلين بالحسن والقبح الذاتيين بانه لو كان كل واحد من الحسن والقبح في الافعال ذاتيا لم يتخلف عن نفسه والتالي باطل فكذا المقدم بيان الملازمة ان الذاتي لا يتخلف ومقتضى الذات لا يتخلف وجه بطلان التالي انه قد تخلف منه بان الكذب مثلا لعصمة نبي وانقاذ بريء او القصاص من سفاك واجب والوجوب ملازم الحسن فسقط القبح وكذا سقط الحسن فان الصدق مع كونه حسنا يسقط حسنه في المقامين للضرر المنهي عنه ١٢ ٥ قوله والجواب الخ وحاصله انا لا نسلم انه تخلف ههنا بل الكذب باق على قبحه والوجوب جاء للاجتناب من اعظم منه ليس الكذب بما هو هو ذاك بل كما لا يخفى ١٢

ط هذا اشارة الى توجيه افراد الضمير مع كونه راجعا الى الحسن والقبح ١٢ ع

المقالة الثانية	بيان ان الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته	في الاحكام

على انه مناط حكمه تعالى لا يمسّنا فانا لا نقول باستلزامه حكمًا منه
تعالى بل ذلك بالسمع واستدل اذا استوى الصدق والكذب
في المقصود اثر العقل الصدق وفيه انه لا استواء في نفس الامر
لان لكل منهما لوازم وعوارض فهو تقدير مستحيل فيمتنع الايثار
على ذلك التقدير وقالوا اولا لو كان ذاتيًا لم يتخلف وقد
تخلف فان الكذب مثلا يجب لعصمة نبي وانقاذ بريء عن سفاك
والجواب ان هناك ارتكاب اقل القبيحتين لان الكذب صار
حسنًا قيل يرد عليه ان هذا الكذب ههنا واجب فيدخل في
الحسن اقول الحسن لغيره لا ينافي القبح لذاته وهذا معنى
قولهم الضرورات تبيح المحذورات غاية الامر انه يلزم القول
بان كلا منهما كما انه بالذات كذلك بالغير ولعلهم يلتزمونه
وبه امكن لهما التخلص عن النسخ على انه لا يتم على الجبائية
وعلينا وثانيا لو كان ذاتيًا لاجتمع النقيضان في مثل لاكذبن غدًا فان
صدقه يستلزم الكذب وبالعكس وللملزوم حكم اللازم وردّ

٥ الصدق في الغد حاصله وهو الكف عن الكذب في الغد فيصح الملازمة كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ **التعليق المنعوت**

٦ قوله لان الكذب صار حسنا قيل هذا وفق بلفظ منها هو نظري حسن الصدق لفظا وقبح الكذب النافع وفيه انه ان حصلت الموافقة باعتبار قبح الكذب لكنه ينافره باعتبار قبح الصدق ايضا المفضو من اقل القبيحتين كما لا يخفى كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٧ قوله اقول الخ والحاصل انه ليس ههنا حسن الكذب بالذات بل بواسطة حسن الانقاذ بني اي حسن بالعرض والحسن بغيره لا ينافي القبح لذاته ١٢ ٨ قوله امكن لهم التخلص عن النسخ فانه لما جاز ان يكون الحسن بالذات قبيحا بالغير والقبيح بالغير حسنا بالذات امكن انقلاب الوجوب الى الحرمة والحرمة الى الوجوب وعلى هذا فنكاح الاخت كان قبيحا بالذات صار حسنا لحسن ابقاء النسل فكان مباحا والان لما زال استلزامه لذلك الحسن بقي على قبحه فصار حراما ١٢ ٩ قوله على انه لا يتم على الجبائية وعلينا والحاصل انه انما يرد على المعتزلة القائلين بان الحسن والقبح ثابتان لذات الفعل بلا شيء فانه يرد عليهم ان التخلف ينافي كون الحسن والقبح لذات الفعل مع انه يتحقق سند الجبائية القائلون بان حسن الفعل وقبحه ليسا لذات الفعل بل لصفة اعتبارية فلا يرد عليهم التخلف المذكور ولا يرد علينا ايضا فانا لم نقل الا بالاطلاق الاعم من ثبوتهما لذات الفعل او لصفة اعتبارية زائدة او لوجوه واعتبارات كذا قال استاذنا الهند ١٢ ١٠ قوله فان صدقه يستلزم الكذب فان صدقه عبارة عن مطابقة هذا الكلام للواقع وهذا انما يكون بصدور الكذب في الغد فصار كاذبا كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ١١ قوله وبالعكس اي كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد فصدقه ملزوم للكذب القبيح بالذات وكذبه ملزوم لعدم الكذب الحسن بالذات كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ١٢ قوله وللملزوم حكم اللازم فيكون صدقه قبيحا فلزم اجتماع النقيضين وههنا كلام من وجوه الاول ان الكذب في قولنا لاكذبن غدا يحتمل الاول ان لا يتكلم في الغد بكلام صادق ففي هذه الصورة يتحقق الصدق والكذب والآخر ان لا يتكلم بكلام اصلا بل يسكت ففي هذه الصورة كذبه متحقق من غير الصدق واجيب بان الكلام على تقدير وقوع القول الخبري وحينئذ يستلزم الصدق والكذب وبالعكس وفيه ما قيل ان الصدق والكذب يكون حينئذ بينهما مصاحبة اتفاقية فقط من غير تلازم فلا يلزم المحذور الا ان يقال انا فرضنا ارادة القائل بالكذب في الغد بقوله لاكذبن وبقيت تلك الارادة في الغد فبعد بقاء تلك الارادة يستلزم كذب القول المذكور اما الصدق او الكف عن الكذب فان الكف عن الشيء يتحقق باعدام ارادة فعله وحينئذ يلزم اجتماع النقيضين فان الكذب قبيح ومستلزم لاحدى الحسنيين ومستلزم الحسن الى التعيين اولا فمستلزم حسن عام بالضرورة فيجتمع الحسن والقبح في امر واحد وحينئذ يتم الدليل على كلا الشقين والثاني انه لزم اجتماع النقيضين بمثل ما ذكر على تقدير كون الحسن والقبح شرعيين ايضا فانه لما كان الصدق مامورا به والكذب منهيا عنه في الشرع ففي هذه الصورة يستلزم صدقه الكذب وكذبه يستلزم الصدق واجيب عنه بان كذب هذا القول ليس بقبيح فان هذا خلف بالمعصية التي هي الكذب وخلف الوعد بالمعصية جائز في الشرع وليس بقبيح قيل يمكن ان يقرر مثل ذلك في الحسن والقبح العقليين فان الوعد بالكذب يجوز ان يكون تخلفه في نفس الامر من غير ورود الشرع غير مستحق للعقاب فلا يكون قبيحا ذاتيا ويستلزم شيئا حسنا آخر سواء كان صدق القول الآخر او العزم على ترك الكذب فلا يلزم اجتماع النقيضين والثالث انه يلزم المسامحة في قوله وبالعكس لان الظاهر ان عكس ما سبق ان كذبه يستلزم القول الصادق في الغد وهو غير لازم لجواز ان لا يقول بقول في الغد اصلا الا ان يراد بقوله وبالعكس ان كذبه يستلزم عدم الكذب في الغد كما فسرناه هو الم من تعمل ٥

صہ اقول تفصيل هذا المقام بما لا مزيد عليه في شرح القاضي محمد مبارك رح عند قول صاحب السلم كلامي هذا كاذب مشيرا بلفظ هذا الى نفسه العقد فان صدقه يستلزم كذبه وكذبه يستلزم صدقه وهو اجتماع الضدين وللفاضل الملا حسن رح في شرحه على السلم تفصيل وتحقيق حسن ١٢ محمد عبيد الله غفرله

وتحويهم لكن فيه خير كثير اعظم من ذلك وهو اعلاء كلمة الله تعالى واجراء الاحكام التي فيها خير الدنيا والآخرة واشراق نور الحق والايمان وازالة ظلمة الكفر والطغيان ثم ان الاقسام الخمسة تحتمل التقسيم العقلي خير محض وشر محض وما استوى فيه الخير والشر وما يغلب فيه الخير على الشر وبالعكس فالاول هي الخير المحض لانه هو ما لا يقبل العدم والثاني عدم محض فهو لا يوجد والواجب سبحانه تعالى [illegible] اختيار محضة الشر في ذواتهم وافعالهم اصلا فانهم لا يريدون الا ما يريد الحكم الحق وقد يكون في ذلك الحكم شر قليل كالجهاد فلا يكون فيهم خير محض بحيث لا يكون فيه شائبة الشر اصلا والثاني الذي ما يغلب فيه الخير على الشر كالانبياء والملائكة عليهم السلام فالشر فيهم سوى العدم السابق واللاحق امر اتفاقي واخلتة الباقية اعني ما استوى فيه الخير والشر وما كان خيره مغلوبا وما يغلب فيه الشر ليست بموجودة والحكمة مقصودة الحكيم العليم انما هو خلق العالم واتكاره ولا ريب ان الخير فيه غالب على الشر وان كان الشر في بعض احاده غالبا او مساويا للخير كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٣ قوله الى الالتزام المذكور الخ من انهما لما كانا يكونان بالذات يكونان بالغير فان حسن الملزوم وان لم يكن مستلزما بالحكم اللازم بالذات لكنه مستلزم له بالعرض البتة وكذا القبح يستلزم قبحه بالعرض فهذا الصدق حسن بالذات قبيح بواسطة لازمه الذي هو الكذب في الكذب قبيح بالذات حسن بواسطة لازمه هو الصدق كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٣ قوله فافهم اورد عليه اولا بان الحسن والقبح لما كان الصدق والكذب غير منفكين عنها فلا يصح هذا الجواب من قبل المعتزلة والماتريدية لانهم قائلون باستلزامها الحكم فيلزم اجتماع الوجوب والحرمة وهو اجتماع النقيضين ورد بانه يمنع لزوم الحسن والقبح للصدق والكذب وثانيا ان الصدق ههنا عين الكذب ان صدق الكذب هنا هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب في الخبر والصدق حسن بالذات والكذب قبيح بالذات فيكون العينية بين الصدق والكذب يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة والجواب منع العينية لان صدق الكذب هنا ليس هو نفس تحقق مصداقه الذي هو الكذب بل الصدق هو مطابقة الخبر للمصداق لا نفس تحقق المصداق فافهم كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٤ قوله وهذا احسن واخصر مما في المختصر قال في المنهية واستدل فعل العبد غير مختار فلا يكون حسنا ولا قبيحا لذاته اجماعا لانه اذا كان واجبا فواضح وان كان جائزا فان افتقر الى مرجح عاد التقسيم والا فهو اتفاقي وتقرير ذلك في الشرح العضدي ولا يخفى انه يرد عليه مبني على نفي الاولوية وربما يمنع كونه اتفاقيا لوجود السبب (افلا يبتني اتمام الاستدلال على الاضطرار من نفي الاولوية) وفيه ما فيه انتهى ووجه ما اشير اليه في شرح الشرح ان الاتفاقي ليس بمختار لانه صدر من الفاعل من غير قصد لا تعلق ارادة وقدرته اقول كما قال احسن الشارحين وبيانه ان الفعل على تقدير كونه جائزا اذا لم يفتقر الى مرجح فيكون جائزا بالنسبة الى كل شيء حتى ارادة الفاعل وقدرته فلم يكن لهما دخل في الفعل فيكون غير مختار وهو المطلوب فمنع الاتفاقي المراد ههنا في غير موضع واما وجه حسنه ما في المتن فلا يخفى على الناظر في الكلامين وذكره تطويل بلا طائل ١٢ ٥٥ قوله والجواب ان غاية ما لزم من الاستدلال وجوب الفعل من المرجح ويجوز ان يكون المرجح هو الاختيار فيكون الوجوب بالاختيار وظاهر ان الوجوب بالاختيار لا يوجب الاضطرار لان الاضطرار هو عدم تعلق الاختيار وههنا قد تعلق به الاختيار وضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة مع ان كلا منهما واجبان واحدهما اختيارية والاخرى ليست باختيارية ١٢ ٥٥ قوله والجواب الخ قال في المنهية قد يدفع بانه قد تقرر ان الارادة ليست اعتبارية محضة فلها مؤثر آخر وليس ارادة اخرى ضرورة فذلك المؤثر موجب فيجب الفعل اتفاقا اقول تامه على الاشاعرة ممنوع فانهم اكتفوا بالقدرة متوهمة ومن ههنا قالوا ان وجود الاختيار الصوري كاف في التكليف وان العبد مجبور في صورة مختار فافهم انتهى ١٢

ـه وهو ما قد يصدر عنهم من الزلات سهوا ١٢ عبيد

في الاحكام	بيان تحقيق صدور الافعال الاختيارية للعبد	المقالة الثانية

يمنع ذلك الا ترى ان المفضي الى الشر لا يكون شرا بالذات بل بالعرض قال الشيخ في الاشارات الشر داخل في القدر بالعرض اقول هذا يرشدك الى الالتزام المذكور سابقا فافهم وتاليا ان فعل العبد اضطراري فان الممكن ما لم يترجح لم يوجد وترجيح المرجوح محال فما لم يجب لم يوجد فلا يكون حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا وهذا احسن واخصر مما في المختصر الجواب ان الواجب بالاختيار لا يوجب الاضطرار وضرورة الفرق بين حركتي الاختيار والرعشة على انه منقوض بفعل الباري تعالى **فائدة** عند الجهمية الذين هم الجبرية حقا لا قدرة للعبد اصلا بل هو كالجماد وهذا سفسطة وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة في افعاله وهم مجوس هذه الامة وما فهموا ان الامكان ليس من شانه افادة الوجود وعند اهل الحق له قدرة كاسبة لكن عند الاشعرية ليس معنى ذلك الا وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا قالوا وذلك كاف في التكليف والحق انه كفو للجبر وعند الحنفية الكسب صرف القدرة

له قوله الشر داخل في القدر بالعرض فان التقدير الالهي انما يتعلق اولا وبالذات بالخير لكنه قد يكون متوقفا على وجود الشر القليل وليس من شان الحكيم ان يترك الخير الكثير لاجل الشر القليل فلهذا قدر الشر واوجده كما انه تعالى فرض الجهاد عليه عليه الصلوة والسلام مع ان فيه قتل الكفار

لا يتصور الا مع وفق الاختيار فكل حسن او قبيح فهو مختار وينعكس بعكس النقيض الى قولنا كل ما ليس بمختار ...

٥٦ قوله عند الجهمية اقول شرع المص في تبيين مسئلة الاختيار وهذه المسئلة من غوامض المسائل قد تحيرت فيه الافهام ولنا نسب الى الامام الاعظم انه قال قد بلغني مسئلة الاختيار فذكر المص اولا ذكر مذهب اهل الحق مذهب الجبرية والقدرية وقال عند الجهمية الخ ١٢ ٥٧ قوله سفسطة فان الضرورة العقلية شاهدة بان لنا عليها كالشرب والاكل والجماع ليس كهبوب الرياح وسيل الجرائي الاسفل وادعاؤهم التشبيه مكابرة مردودة وحينئذ لا يكون لنا كلام معهم كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٨ قوله مؤثرة في افعاله فعندهم لا بل لا يمكن العباد مستقلا في الايجاد ولا يكون ايجاد الافعال منه تعالى فهم مصداق حديث رسول الله عليه السلام القدرية مجوس هذه الامة كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٩ قوله والحق الخ فالحق عندي هذا المذهب بحسب التدقيق من النظر ولا تشرع في الرد والقبول ما لم يظهر لك حقيقة المقال فاقول ههنا مقامان الاول ما قالت به الاشعرية من نفي القدرة الحقيقية واثبات القدرة الصورية والثاني الخلاص عن الاشكال المورد في المقام من انه كيف يتوجه التكليف مع نفي القدرة الحقيقية واثبات الصورية فان التكليف ح يكون ظلما من الله تعالى عن ذلك علوا كبيرا والبسط في احسن الشروح ١٢

التعليق المنعوت ـه هو المراد بالاضطراري لا يكون حسنا اما عندنا فظ لانا عقلنا حسنه فان فعله تعالى ايضا واجب الصدور منه بعين ما ذكره في وجوب فعل العبد فينبغي ان لا يكون اختياريا فلا يكون حسنا مع ان افعاله تعالى كلها حسنة ويمتنع صدور القبيح منه تعالى مطلقا ١٢ كشف وفيه ان المستدل يلزم عدم كون فعل الله تعالى حسنا بالمعنى المتنازع فيه اي ما يكون موجبا للمدح والثواب بل حسنه نعلم نعم بمعنى انه صفة الكمال والانصاف في هذا الباب انا نجد من انفسنا انا نوقع الحركة مع عدم وجوب ايقاعها مع تساوي الايقاع واللا ايقاع وهذا مما لا يجد العاقل الى انكاره سبيلا ولا امتناع في ترجيح احد المتساويين على الآخر لان الترجيح ينبني على الارادة وهي المرجح وانما الممتنع ترجيح احد المتساويين لا لمانع بل احد الرغيفين المتساويين بارادته ١٢ محمد عبيد الله غفر له

قال المصـ ان المفضى الى الشر الخ فكذا الصدق المفضى الى الكذب لايكون قبيحا بالذات بل بواسطة اللازم اعني الكذب فينسب القبح الى الصدق مجازا فلا يلزم اجتماع النقيضين وكذا الكذب المفضى الى الصدق لايكون حسنا بالذات بل بواسطة اللازم اعني الصدق فينسب الحسن الى الكذب مجازا فلا يلزم اجتماع النقيضين قال المصـ قال الشيخ الخ ابو على سينا قال بعض الافاضل ثم لايخفى على المتأدب بالاداب الشرعية ان الصواب ترك التائيد بكلام ابن سينا فانه ليس من رجال هذا المقام فافهم قال المصـ الشر داخل في القدر الخ اى الشر كقتل الكفار داخل في تقدير الله تعم في الازل بالعرض اى بواسطة الغير اعني الخير الكثير كاعلاء كلمة الله وغيره قال المصـ اقول هذا يرشدك الخ اى هذه الجواب من الماتريدية يرشدك الى ما التزموا من ان كلا منهما كما انه بالذات كذالك بالغير قال المصـ فافهم الخ قال المحشى في الحاشية المرقومة برقم ٣ـه اورد عليه اولا الخ حاصله سلمنا انه فاع اجتماع النقيضين بين الحسن والقبح بما قلت لكن يلزم ذالك الاجتماع بين الوجوب والحرمة ولا يدفع بما قررت فافهم قوله نهاه من قبل المعتزلة الخ لقولهم باستلزام الحسن والقبح للحكم اعني الوجوب والحرمة قوله فيها والماتريدية الخ لقولهم بايجاب استحقاق الحكم من الحكيم كما عرفت فالمراد من الاستلزام ما هو الاعم فلا يرد ما يرد فافهم قوله فيها ربما يمنع الخ جواب الايراد بما حاصله انا لانسلم لزوم الحسن للصدق والقبح للكذب بل ينفكان عنهما كما عرفت في المثال المذكور فلا يلزم اجتماع الوجوب والحرمة لعدم المستلزم لهما قوله فيها وثانيا بان الصدق الخ حاصله لافرق بين الصدق والكذب بالاقتضاء واختلاف الجهة حتى لايرد بلزوم اجتماع النقيضين بل بينهما عينية فبحكم هذه العينية يلزم اجتماع الحسن والقبح من جهة واحدة وهو لزوم اجتماع النقيضين قوله فيها والجواب منع العينية الخ يعني لانسلم العينية حتى يلزم بحكمها لزوم اجتماع النقيضين بل التغاير متحقق بينهما كما اثبته فلا يلزم اجتماع النقيضين من جهة واحدة فافهم قال المصـ وثالثا ان فعل العبد الخ استدلال ثالث من قبل الاشعرية على نفي عقلية الحسن والقبح حاصله ان فعل العبد اضطراري لا اختيار للعبد فيه ضرورة ان فعله ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده بمرجح لم يوجد تساوى طرفي الوجود والعدم فيه واذا ترجح الوجود بمرجح صار العدم مرجوحا وترجيح المرجوح محال بداهة فكان عدم الفعل ح ممتنعا فوجوده واجب واذا وجب وجود فعل العبد فالعبد مضطر في فعله لا اختيار له فيه اصلا فهو اضطراري فلا يكون فعل العبد حسنا ولا قبيحا عقلا اجماعا لان الفعل الاضطراري لا يوصف بالحسن والقبح العقليين وهو ظاهر فلا صحة لما عليه الماتريدية فتم ما قال به الاشاعرة فان قيل لو ثبت الاضطرار في افعال العباد كما ان الفعل الاضطراري لا يتصف بالحسن والقبح العقليين كذا لا يتصف بالشرعيين ايضا فان الجزاء على الفعل الاضطراري غير معقول من الشرع يقال الاشاعرة قائلون بقدرة مؤثرة وهما وهذا هو الاختيار صورة وصورة الاختيار في الشرع لا يحتاج الى استقلال العبد في الايجاد والتاثير وايضا العباد مملوكة لله تعم والتصرف في الملك باى نحو كان لا يعد من القبائح فافهم قال المصـ احسن واخصر مما في المختصر الخ قال المحشى في الحاشية المرقومة برقم ٤ـه واستدل الخ اى واستدل صاحب المختصر فعل العبد غير مختار الخ قوله فيها وتقريره الخ اى تقرير ذالك الاستدلال على الاضطرار ثابت في الشرح العضدي وهو ان الفعل ان كان لازم الصدور عن العبد بحيث لايمكنه الترك فظاهر انه غير مختار بل فعله اضطراري وان كان جائزا وجوده وعدمه فان افتقر الى مرجح فمع المرجح يعود التقسيم فيه بان يقال ان كان لازما فاضطراري والا احتاج الى مرجح اخر ولزم التسلسل وان لم يفتقر الى مرجح بل يصدر عنه تارة ولا يصدر اخرى مع تساوي الحالتين من غير تجدد امر من الفاعل فهو اتفاقي قوله فيها ولايخفى انه يرد عليه الخ اى يرد على هذا الاستدلال على الاضطرار ما قال الفاضل ميرزا جان انه مبني على نفي الاولوية لانا نختار انه مفتقر الى مرجح لكن لا نسلم انه يلزم ان يكون الفعل لازم الصدور حتى يكون اضطراريا ولا انه جائز وجوده وعدمه حتى يلزم التسلسل او كونه اتفاقيا ان اريد من الجواز تساوي الطرفين بل يجوز ان يصير الفعل مع ذالك المرجح صدوره اولى وعدم صدوره جائزا غير اولى فلا يلزم الاصدور والفعل عن الفاعل من غير وجوب فلا يثبت الاضطرار ايضا وهذا معنى قوله وربما يمنع كونه اتفاقيا لوجود السبب فلا بد في اتمام الخ هذا حاصل استدلال المختصر وحاصل استدلال الذي قرره المصـ ان فعل العبد ممكن والممكن ما لم يترجح وجوده سواء كان ترجيحه بالغا حد الوجوب اولا لم يوجد ضرورة استحالة وجود ما تساوى وجوده وعدمه واذا ترجح الوجود من مرجح كان عدمه مرجوحا وترجيح المرجوح وتحققه محال واذا كان العدم محالا ولو بالغير كان تحقق نقيضه وهو الوجود واجبا ولو بالغير فثبت ان ما لم يجب الوجود لم يوجد فاذا وجب وجود فعل العبد فالعبد في فعله مضطر ولايخفى ان تقرير الاستدلال بهذا النحو لا يتوقف على نفي الاولوية غير البالغة حد الوجوب فيكون احسن وليس فيه التطويل المذكور في المختصر فيكون اخصر كذا قال الخير الابادي فافهم قال المصـ والجواب ان الوجوب الخ حاصله سلمنا وجوب فعل العبد لكن وجوب فعله بسبب الاختيار والارادة لا يوجب الاضطرار فكان فعل العبد ح حسنا وقبيحا على خلاف ما قال المستدل قال المحشى في الحاشية ٥ـه قال في المنهية الخ حاصله ايراد بدفع الجواب المذكور باثبات اضطرار العبد في الفعل كما قال المستدل ثابت والجواب ليس بذا قيل في تفصيل هذا الدفع انه لو صدر الفعل من العبد بالارادة فالارادة لا تصدر بارادة اخرى وهي بالاخرى وهكذا والا لزم التسلسل في المبدأ وايضا لا نجد من انفسنا عند صدور الفعل الا ارادة واحدة فاذن علة الارادة غير ارادة المريد فاما ان يجب بخلق الله تعم او بفعل المريد ولكن من غير ارادة وشعور وعلى التقديرين فالعبد في تحقق الارادة مضطر والفعل واجب عند الارادة فيكون اضطراريا اذ الاختياري ما يصح فعله وتركه قوله فيها اقول اتمامه الخ ايراد اخر بدفع الجواب المذكور حاصله ان الوجوب بالاختيار يوجب الاضطرار عندهم في العبد فلا يتم الجواب عن استدلالهم ولعل الحق انا نفرق بالضرورة بين الافعال الاختيارية والاضطرارية فيكون استدلالا في مقابلة الضرورة هكذا قال بعض الافاضل ولبعض الاعاظم ههنا تحقيق عميق ليس هذا موضعه قال المصـ فائدة الى قوله ورابعا الخ خلاصته الغرض منه تحقيق صدور الافعال الاختيارية عن العبد ببيان المذاهب الاربعة برد البعض وابرام البعض بكمال الدقة والمتانة فعليك الخوض في اعماق عباراته فتفكر قال المصـ عند الجهمية الخ بيان المذهب الاول والرد عليه بانه سفسطة فان كل عاقل يعلم من وجدانه ان له نحوا من القدرة والذي شجعهم على هذه السفطة السفسطة رؤية نصوص خلق الاعمال ولم يتفحصوا فيها قال المصـ وعند المعتزلة له قدرة مؤثرة في افعاله الخ كلها سيئاتها وحسناتها فالعبد خالق لافعاله ويرده نصوص قاطعة محكمة غير قابلة للتاويل والاجماع القاطع بحيث لايزعزعه شبهات اولى التلبيس الضالين المضلين الذين شمروا اذيالهم لتاويلها فضلوا انفسهم واضلوا كثيرا قال المصـ ليس من شانه افادة الوجود الخ فان من هو في نفسه باطل الذات محتاج في الواقعية الى الغير وعلى مولاه كيف يقدر على ايجاد الافعال من غير اختلال بالنظام الاجود وهذا ظاهر لمن له ادنى حدس من اصحاب العناية الالهية لكن من لم يجعل الله له نورا القدرة بهذا المعنى وان كانت الارادة متعلقة بالترجيح لكن لا يحصل به موجود بنفسه وهي المسمات بالقدرة الكاسبة فلا تفويض لانتفاء القدرة المؤثرة الخالقة ولا

قالهٗ وعند الحنفية الكسب صرف القدرة المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل الخ كلمة الى الاولى صلة الصرف والثانية صلة القصد ثم ههنا امور الاول ايجاد القدرة فی العبد فالقدرة من الله تم والثانی ایجاد الفعل وتخلیقه وهو ايضا من الله والثالث ايجاد العزم واحداثه فهو من العبد فافهم قالهٗ فلها تاثير فی القصد المذكور الخ ای فلقدرة العبد تاثير فی ايجاد القصد واحداثه لانها بمجرد وجود قدرة متوهمة مع الفعل بلا مدخلية اصلا حتی تكون كفوا للجبر كما قالت به الاشاعرة قالهٗ فقيل ذالك القصد الخ ولما كان لقائل ان يقول ان التاثير فی القصد ينافی استناد جميع الاشياء الى الله تم اجاب عنه بقوله فقيل ذالك القصد غير موجود ولا معدوم فليس بخلق لان الخلق جعل الشیٔ موجودا وهذا من قبيل الاحوال فلا وجود لها قالهٗ من الاحوال الخ هذا عند جمهور المتكلمين حيث ثلثوا القسمة فقالوا ان الشیٔ اما موجود وهو ظاهر واما معدوم فهو ممتنع كاجتماع النقيضين او ممكن كالعنقاء واما لا موجود ولا معدوم ويقال له الحال وهی عبارة عن الامور الانتزاعية التی وجوداتها بمناشی انتزاعها كالفوقية والتحتية والزوجية وغيرها والتفصيل فی المواقف وشرحه فافهم قال غير موجود ای بنفسه ولا معدوم لترتب الاثار الوجودية عليه قال وليس الاحداث كالخلق الخ لان الخلق افادة الوجود للموجود بنفسه والاحداث افادة الامر الانتزاعی الذی لا وجود له بنفسه فافهم قال بل هو اهون الخ من الخلق كما هو الظاهر قال المصٗ وقيل الخ ولما كان بناء الجواب السابق على تحقق الواسطة وهو من الاباطيل عند المحققين كما فی شرح المواقف اتى بجواب اخر فقال وقيل الخ حاصله انا ننصرف عن الواسطة ونقول بان القصد موجود ونقر بان الموجود اعم من ان يكون موجودا بنفسه او بمنشأ انتزاعه لكن تخصص القصد من بين نصوص الخلق بالاستثناء العقلی ونجعله مخلوقا للعبد ليدور عليه رحى التكليف فافهم قال المصٗ لانه ادنى ما يتحقق الخ ای لان تخصيص القصد بالمخلوقية للعبد ادنى ما يتحقق به فائدة خلق القدرة فی العبد ويصح به حسن التكليف اذ لولا ذالك التخصيص لكان خلق القدرة فی العبد عبثا ولما صح التكليف كما لا يخفى على البيد قال المصٗ وهذا كانه واسطة الخ ای هذا الرأی المذكور من كون العبد محدثا او خالقا للعزم الصميم كانه واسطة بين الجبر والتفويض ای تخليق الافعال وان هذا الرأی ممتاز عن الجبر لانه قائل بالقدرة وكذالك ممتاز عن المعتزلة لانه قائل بان العبد خالق للقصد فقط والمعتزلة قالوا بان العبد خالق لجميع افعاله والحق هو التوسط بينهما كما حكی عن الامام الهمام جعفر بن محمد الصادق رضی الله تم عنه وعلى ابائه الكرام قال المصٗ وفيه ما فيه الخ بيانه مذكور فی الحاشية ثم فافهم قوله فيها ثم فی هذه النصوص ايضا اشارة الى هذا التخصيص الخ ای استثناء القصد الصميم من نسبة المشية فی قوله تم وما تشاؤن الا ان يشاء الله اذ يفهم منه ان للعبد مشية لكن موقوف على مشية الله تم والعمل الينا فی قوله تم وما تعملون لانه تم اسند العمل الى العباد فيكون لهم القدرة على العمل قال المصٗ وعندی مختار بحسب الادراكات الجزئية الجسمانية الخ جواب ثالث عن الاعتراض المذكور ويستنبط منه ما ذهب اليه الاشاعرة من القدرة المتوهمة خلاصة الجواب ان العبد بالنظر الى الادراكات الجزئية مختار فی افعاله كالصلوٰة مثلا فانها بحسب ادراكها الجزئی بانه فعل مشخص صادر من العبد المشخص فی هذا الوقت وهذا الفعل المشخص يتوقف على امور شخصية كصحة هذا العبد وكمال عقله وبلوغه وشوقه وارادته وهذه امور شخصية تدرك بالوهم لانه مدرك الجزئيات والوهم عند وجود هذه الامور الشخصية يحكم بالقدرة للعبد على صدور هذا الفعل فيكون هو مختارا فيه وهما وبالنظر الى العلوم الكلية غير مختار فی افعاله كالصلوٰة مثلا فانها بحسب ادراكها الكلی بانه فعل كلی يدرك بالعقل لانه مدرك الكليات والعقل عند وجود هذا الفعل الكلی لم يحكم بالقدرة للعبد فلا يكون هو مختارا بل عاجز ليس له قدرة ايجاد هذا الفعل فكان العبد مختارا وهما ومجبورا عقلا هذا حاصل ما رامه المصٗ لكنی اقول قال الفاضل الخير الابادی ولا يخفى ان الفعل اما مختار فی الواقع او غير مختار ولما حكم العقل بعدم المختارية فحكم الوهم كاذب قطعا فلا يصح التكليف ونعم ما قال بعض الاعاظم ان هذه الارادة الجزئية ان كانت مؤثرة فی الفعل فهو مذهب المعتزلة وان لم تكن مؤثرة بل الفعل منه سبحانه فهو قولنا بعينه والايراد المذكور لا ينمدفع نحن تحريرنا هذا وما سبق ظهر لك ان الجواب هو الجواب الاوسط لما عرفت ما فی الطرفين من الضعف والايراد فافهم قال المصٗ ورابعا الخ استدلال رابع من قبل الاشعرية على نفی عقلية الحسن والقبح واجاب عنه بقوله والجواب الخ خلاصة استدلالهم انه لو كان الحسن والقبح عقليا لم يكن البارئ تم مختارا فی الحكم لان الحكم على خلاف مقتضى الحسن والقبح حكم على خلاف المعقول والحكم على خلاف المعقول قبيح وقد وجب تنزيهه عن القبائح فوجب منه الحكم على مقتضاهما فلا اختيار وخلاصة الجواب ان موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار لحكمه تم على الحسن بالوجوب وعلى القبح بالحرمة فانه موافق للحكمة كما هو الظاهر ولا يخفى ان هذه الموافقة لا يوجب الاضطرار فی فعله لان الاضطرار هو سلب القدرة عن الطرف الاخر وله تم قدرة فی الطرف الاخر وتمكن له فيه وان وجب الطرف الاول بالمشية فيثبت الاختيار دون سلب القدرة الذی هو الاضطرار فالجواب بمنع الاستلزام اقول اعترض عليه المصٗ فی المنهية بما حاصله ان للاختيار معنيين الاول انه ان شاء فعل وان لم يشا لم يفعل والفلاسفة يقولون بهذا الاختيار له تم وهو عدم سلب القدرة عن الطرف الاخر وان امتنع الطرف الاخر بالنظر الى تعلق المشية بالطرف الاول وهذا المعنى مما لا نزاع فيه ولا لزوم الاضطرار فيه والثانی بمعنى صحة الفعل والترك والمتكلمون قائلون بهذا الاختيار والفلاسفة ينكرونه والكلام فی اثبات هذا الاختيار له تم لان الكلام ههنا على طريق المتكلمين ثم اذا كان الترك مستلزما لمحذور وامر قبيح وهو الحكم بخلاف المعقول لم يكن صحيحا فيلزم الاضطرار المقابل لهذا المعنى للاختيار له تم على القول بالحسن والقبح العقليين والانصاف انه لو سلم انه مع لزوم الفعل مختار فيه فلا ريب ان هذا الاختيار ناقص اذ الاختيار الكامل لا يتصور الا بان لا يكون احد طرفی الفعل لازما والاختيار الناقص صفة النقصان يجب تنزيهه الله تم عنه فان اراد المصٗ بموافقة حكمه للحكمة لزوم حكمه للحكمة والمعقول كما هو الظاهر من السياق فلا مناص عن الاضطرار وان اراد التزامه حكمه للحكمة فهو حق لكن الالتزام طرف لا يمنع صحة الطرف الاخر فافهم واجاب عن استدلال الاشاعرة صاحب التحرير بما حاصله انه تم مختار فی افعاله لا فی صفاته والحكم من صفاته لانه خطاب الله تم وكلامه صفة قديمة عندنا والصفات القديمة غير صادرة عنه بالاختيار ويرد عليه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاب وان كان قديما لكن التعلق حادث فتعلقه بالحادث فعل حادث له تم وهو مختار فيه وفيما يحصل منه فيعود الشبهة كما كانت فافهم قال المصٗ وخامسا الخ ای وقالوا خامسا فهذا استدلال خامس من قبل الاشعرية على نفی عقلية الحسن والقبح مع بيان تقريبه بقوله فان معناه الخ ١٢ ابو الحفاظ

صه وقد ابطلوا الواسطة بينهما بدليل مذكور في المواقف و شرحه ١٢ ع

المقالة الثانية	بيان المسلك المختار في كون العبد مجبوراً او مختاراً	في الاحكام

المخلوقة الى القصد المصمم الى الفعل فلها تاثير في القصد المذكور

ويخلق الله سبحانه الفعل المقصود عند ذلك بالعادة فقيل ذلك

القصد من الاحوال غير موجود ولا معدوم فليس بخلق وليس احداث

كالخلق بل اهون وقيل بل موجود فيجب تخصيص القصد المصمم

من عموم نصوص الخلق بالعقل لانه ادنى ما يتحقق به فائدة خلق

القدرة ويتجه به حسن التكليف وهذا كانه واسطة بين الجبر

والتفويض وفيه ما فيه وعندي مختار بحسب الادراكات الجزئية

الجسمانية مجبور بحسب العلوم الكلية العقلية وشرح ذلك في

الفطرة الالهية وانها لاجدى من تفاريق العصا ورابعا لو كان

كذلك لم يكن البارى تعالى مختاراً في الحكم لان الحكم على خلاف

المعقول قبيح والجواب ان موافقة حكمه للحكمة لا يوجب الاضطرار و

خامساً لو كان كذلك لجاز العقاب قبل البعثة وهو منتف بقوله تعالى

وما كنا معذبين حتى نبعث رسولاً فان معناه ليس من

سلە قوله المخلوقة الى القصد الخ قال في المنهية الفرق بين الخلق والكسب على ما قال صدر الشريعة (في التوضيح) بان الاول امر اضافي يحصل به المقدور في محل القدرة ويصح انفراد القادر بايجاد ذلك المقدور والثاني امر اضافي يجب ان يقع به المقدور في محلها ولا يصح انفراد القادر بايجاد فالكسب لا يوجب وجود المقدور لا يوجد الا بمحل ينتفع به في هذا المقام كما لا يخفى على دقيق التامل انتهى اقول على وجه عدم الاستقلال ...

صه ترك الحسن قبل البعثة وما قبله عليه كان مما لا يجوز ١٢ التعليق المنعوت × اى في محل يتعلق به القدرة ١٢ ع

يعرف بها الله تعالى وهم قد اغفلوا النظر وهم متمكنون منه واستحقوا بهم العذاب لاغفالهم النظر فيما معهم وكفرهم لذلك لا اغفال لا بالشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان قلت بعثة الرسل من جملة التنبيه والايقاظ عن رقدة الغفلة لئلا يقولوا فلولا بعثت الينا رسولا ينبهنا على النظر في ادلة العقل ومن هنا شيخ ان المعتزلة مع القول بالحسن والقبح العقليين لا يرون العذاب قبل بعثة الرسول بانه على ان الزام الحجة التامة انما يكون ببعثة الرسول ولعل حاصل الجواب ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف والعمل بها لا يصح الا بعد الايمان فتامل كذا قال الفاضل الخير آبادي ١٢ ٥٣ قوله لا يخفى ان المتبادر من سلب التعذيب سلب فعلية التعذيب وهو الظاهر من الآية دون سلب الجواز الا ترى ان المتبادر من القضية هو المطلقة دون الممكنة وانما حملها على خلاف الظاهر لضرورة الحجة اليه اجاب المص من عند نفسه بان جواز العقاب بالنظر الى ذات الفعل مسلم فان ذاته لا يابى عن التعذيب ولكن لا ينافي ذلك عدم جوازه نظرا الى الحكمة فان الحكيم لا يعذب من كان له العذر وقد كان لهم العذر قبل البعثة لنقصان العقل بدرك حسن الفعل وقبحه وخفاء الدلائل على حسن الافعال وقبحها ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ويفهم منه انه كان لهم الحجة قبل الرسل فمع الحجة كيف يتصور منه تعالى تعذيبهم فعلم ان المفهوم من الكريمة نفي التعذيب عموما الا انا نقول سلمنا عموم النفي لكن بالنظر الى الحكمة لا بالنظر الى ذات العقل ونظيره ما قالوا في قوله تعالى لا تدركه الابصار لعموم النفي بالنظر الى دار الدنيا واما في الآخرة فهو جائز مرئي لهم وهذا الجواب الذي ذكره المص في غاية التحقيق كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٤ قوله الملازمة ممنوعة اي لا نسلم ان امكان ذاتية الحسن والقبح يستلزم تعذيب مرتكب الكبيرة قبل البعثة فان التعذيب فرع الحكم لانه انما يحصل بفعل الحرام او ترك الواجب وهما حكمان ولا حكم قبل البعثة وذات تعلم سخافته فان حسن الافعال وقبحها اذا كان ذاتيا لها كانت الافعال مع قطع النظر عن تعلق الاحكام بها مصححة للثواب والعقاب ويجوز لمانع بالاحكام تيا كد التجويز البحث بالفعلية فذلك التجويز الذي يثبت بالنظر الى ذات الفعل كما هو مصرح في الجواب الاول كاف لمقصود المستدل وزيادة التفصيل مع ما له وما عليه في احسن الشروح ١٢ ٥٥ قوله وانما ينتقض على المعتزلة القائلين بثبوت الاحكام قبل البعثة الاحسن ما في المشهور انه دليل الزامي على المعتزلة على ثبوت الحكم عندهم قبل البعثة وحاصله ان الحكم غير واقع عندهم والوعيد غير منقطع فلو جاز الحكم قبل البعثة لوقع العقوبة لانتفاء العفو فيصلح ايضا ان يستدل به على نفي الحسن العقلي فافهم ١٢ ٥٦ قوله بعذاب الدنيا بمعنى وما كنا معذبين بالخ وما كنا معذبين في الدنيا حتى نبعث رسولا ١٢ ٥٧ قوله بدلالة السياق وهو قوله تعالى واذا اردنا ان نهلك قرية امرنا مترفيها ففسقوا فيها فحق عليها القول فدمرناها تدميرا فهو يدل على عذاب الدنيا كما لا يخفى ١٢ ٥٨ قوله فانه رسول باطن وذلك بان يراد بالرسل ما ارسل الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام رسالة ظاهرة او باطنة فيشمل العقل ايضا فانه رسول باطن عندهم ارسله الله تعالى في الباطن الى الخلائق فالاحكام كما يستفاد من الرسول الظاهر كذلك يستفاد من الرسول الباطن وهو العقل على زعمهم ودرك العقل الافعال بالحسن والقبح بمنزلة الوحي كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٩ قوله من التاويلات ومن تاويلاتهم ان خصوص الرسل غير مراد بل المراد المبنه فيشمل العقل (فهو مجاز مرسل) من قبيل اطلاق الجزئي على الكلي ومنها ان المعنى وما كنا معذبين بترك الشرائع التي لا سبيل اليها الا بالتوقيف (وهذا ايضا مجاز مرسل من قبيل ارادة المقيد من المطلق)

المقالة الثانية	بيان ان الوجوب بالشرع فقط ليس من تكليف الغافل	في الاحكام

شاننا ولا يجوز منا ذلك اقول الجواز نظرا الى الفعل لا ينافي عدم الجواز نظرا الى الحكمة وكيف يجوز وحينئذ قد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك ولهذا قال الله تعالى لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل وايضا الملازمة ممنوعة فانه فرع الحكم ونحن لا نقول به وانما ينتقض على المعتزلة فخصصوا بعذاب الدنيا بدلالة السياق واولوا بالعقل فانه رسول باطن الى غير ذلك من التاويلات قالوا اولا لو كان الحكم شرعيا لزم افحام الرسل عند امرهم بالنظر في المعجزات فيقول لا انظر ما لم يجب ولا يجب ما لم انظر قالوا ولا يلزم علينا لان وجوب النظر عندنا من القضايا الفطرية القياس وفيه ما فيه والجواب انا لا نسلم ان الوجوب يتوقف على النظر فانه بالشرع نظر او لم ينظر وليس ذلك من تكليف الغافل فانه يفهم الخطاب قول لو قال لا امتثل ما لم اعلم وجوب الامتثال اذ له ان يمتنع عما لم يعلم لوجوبه ولو علم الوجوب ما لم امتثل لكان بمحل من المساغ فيلزم

٥١ قوله من شاننا بيان للتقريب فانه كان لقائل ان يقول ان المفهوم من الآية نفي الوقوع ولا يلزم منه نفي الجواز الذي هو المدعى وحاصل ما اورده من عند نفسه ان نفي الجواز مسلم لكن نظرا الى الحكمة ولا يلزم منه نفي الجواز نظرا الى الفعل كما قيل في تعريف الواجب يستوجب تاركه العقاب مع جواز العفو كذا قال في المنهية ١٢ ٥٢ قوله ولا يجوز منا ذلك اي العقاب قبل البعثة اعلم انه قال صاحب الكشاف في تفسيره وما صح منا صحة يدعو اليها الحكمة ان تعذب قوما الا بعث اليهم رسولا فيلزمهم الحجة فان قيل الحجة لازمة لهم قبل بعثة الرسول عليه السلام لان معهم ادلة العقل التي

ولا يخفى ان هذه التكلفات منهم مبنية على ادلتهم العقلية لو تمت لصحت كذا في المنهية ١٢ ٥١٠ قوله ما لم يجب النظر علي لان للانسان ان يكف عما ليس بواجب عليه ولا يجب علي ما لم يصدر عن لسان نبي ولا نبوة الا بمعجزة ولا يعلم المعجزة الا بالنظر فحينئذ لا يجب النظر ما لم انظر فيلزم الدور فلزم افحام الرسل اي اسكاتهم وهو محال لانه حينئذ يفوت الغرض من الرسالة وهو التبليغ الى الخلق كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥١١ قوله ولا يلزم الخ جواب معارضة وهي ان ثبوت وجوب النظر وان كان بالعقل لكنه نظري فيقول المكلف لا انظر ما لم يثبت وجوب النظر فيتوقف ثبوت النظر على ثبوت وجوب النظر وثبوته موقوف على النظر فالنظر يكون موقوفا على النظر وحاصل الجواب ان وجوب النظر عندنا ليس بنظري فوجوب النظر لا يتوقف على النظر بل هو بديهي فلا يلزم الدور ولا الاسكات ١٢ ٥١٢ قوله فيه ما فيه قال في المنهية اشارة الى ان وجوب النظر موقوف على افادة العلم مطلقا وفي الالهيات خاصة وعلى ان معرفة الله تعالى واجبة وان المعرفة لا تتم الا بالنظر وان ما لا يتم الواجب الا به فهو واجب والكل لا يثبت الا بالنظر الدقيق والموقوف على النظري نظري فتامل انتهى اقول كما قال احسن الشارحين وحينئذ لا يرد ما اورد عليه المص ووجه عدم الورود ظاهر فان النظرية لا ينافي حينئذ لكونه نظري القياس وجواب الاستدلال على ما في المتن انا لا نسلم ان وجوب النظر يتوقف على النظر ١٢ التعليق المنعوت

يقول ساحه القدير ان عذاب الدنيا ادنى واضعف ولا دوام له وعذاب الآخرة اشد وابقى فتاكيد عذاب الدنيا ببعثة الرسل دون ما هو اقوى وهو عذاب الآخرة يجها خارج عن دائرة الحكمة وايضا يرد على هذا الجواب انه ما الفرق بين عذاب الدنيا حتى خصصوه بكونه بعد بعثة الرسل وبين عذاب الآخرة حتى جوزوه قبل البعثة ايضا واجيب عنه بانه لعل انما يكون هلاك القرى وتخريبها بسبب ايقاع الهلاك عباده نعم المصطفين كالرسل في الغم والهم ودعائهم عليها فلذا علق هو سبحانه تعالى تدمير القرى على امر المترفين بلسان الرسل وفسقهم عن امرهم فتدبر ١٢ محمد عبيد الصمد غفرله

قال المصـ اقول الجواز الخ من قوله خامسًا الى قوله وثانيًا انه الخ خلاصة الغرض منه بيان عدة امور آلاول استدلال الاشاعرة بقوله وخامسًا لو كان كذا لكـ الخ وآلثانى بيان الجواب عن استدلالهم بالوجهين اشاره الى الاول بقوله اقول الخ والى الثانى بقوله وايضا الملازمة الخ وآلثالث بيان انتهاض دليلهم على المعتزلة اذ لا مجال لهم ان يمنعوا الملازمة لما عرفت انهم قائلون باستلزام الحسن والقبح الحكم واليه اشار بقوله وانما ينتهض الخ وآلرابع بيان جواب المعتزلة عن دليل نهض عليهم بالوجهين اشار الى الاول بقوله فخصصوا الخ والى الثانى بقوله واولوا الخ وآلخامس بيان الاستدلال الاول للمعتزلة على اثبات كون الحسن والقبح عقليين والرد على الاشاعرة واليه اشار بقوله قالوا ولا الخ وآلسادس بيان الجواب عن الاعتراض الوارد على المعتزلة بالمعارضة واليه اشار بقوله ولا يلزم علينا الخ وآلسابع بيان الرد على جواب المعتزلة عن المعارضة الواردة عليهم واليه اشار بقوله وفيه ما فيه الخ وآلثامن بيان الجواب من قبل الاشاعرة عن استدلال المعتزلة على اثبات كون الحسن والقبح عقليين واليه اشار بقوله والجواب الخ وآلتاسع بيان تقرير المكلف بحيث لا يتوجه اليه الجواب المذكور بقوله والجواب انا لا نسلم الخ فاستدلال المعتزلة والرد على الاشاعرة تام غير مجاب بالجواب السابق واليه اشار بقوله اقول لو قال الخ وآلعاشر بيان ما هو الحق فى الجواب عن استدلال المعتزلة واليه اشار بقوله والحق ان الامارة الخ قال المصـ اقول الجواز الخ اى اقول فى الجواب عما استدل به الاشاعرة حاصل الجواب انه ان اراد المستدل بجواز العقاب الجواز الوقوعى فلا نسلم الملازمة فان القول بالقبح العقلى انما يقتضى الجواز نظرًا الى ذات الفعل وهو لا ينافى عدم الجواز نظرًا الى الحكمة كيف يجوز نظرًا الى الحكمة وقد كان لهم العذر بنقصان العقل وخفاء المسلك الدال على القبح والحكيم لا يعذب المعذور كما قال سبحانه لئلا يكون الآية وان اراد الجواز نظرًا الى نفس الفعل وان كان ممتنعا نظرًا الى الواقع والحكمة فبطلان اللازم ممنوع والآية الكريمة لا تدل الا على عدم كون شان البارى الحكيم ثم هذا الجواب صحيح فى ما عدا الشكر وكفران المنعم ووجود الواجب وتوحيده ونحوها واما فيها فالمسلك واضح ولا عذر اصلا والعقاب عليها عدل غير مناف للحكمة كما ذهب اليه معظم مشائخنا كذا فى البحر واعترض المحشى فى الحاشية سـ‍ ـه على عبارة المصـ بقوله وفيه ان المتبادر الخ لكن شهرة ان النفى اذا دخل على الكون يراد منه الامكان والجواز يدفعه فافهم قال المصـ وايضا الملازمة ممنوعة الخ جواب ثان عما استدل به الاشاعرة حاصله ان الملازمة بين ذاتية الحسن والقبح للافعال وبين جواز العقاب بدون البعثة ممنوعة فان صدق تلك الملازمة المذكورة فرع وقوع الحكم فان التعذيب انما يكون بفعل الحرام وترك الواجب وهما حكمان ونحن لا نقول به اى بوقوع الحكم وهو الوجوب والحرمة مثلا بدون البعثة وانما نقول ان الاحكام انما هى بعد البعثة فلا ينتهض الدليل علينا فلا نحتاج الى الجواب فافهم قال المصـ وانما ينتهض على المعتزلة الخ اى هذا الدليل الخامس من الاشاعرة لا ينتهض على الماتريدية لجواز منع الملازمة لهم اذ لا يلزم من كون الحسن والقبح عقليين جواز العقاب قبل البعثة عندهم فان التعذيب والعقاب فرع الحكم لانه انما يحصل بفعل الحرام او ترك الواجب وهما حكمان ولا حكم قبل البعثة عندهم فلا تعذيب قبلها فاين الملازمة وانما هو ناهض على المعتزلة فانهم قائلون باستلزام الحسن والقبح الحكم فالعقل حاكم عندهم قبل البعثة فوجد الحكم فيلزم من كون الحسن والقبح عقليين جواز العقاب قبل البعثة عندهم فتمت الملازمة عليهم لا يجدون عنها محيصًا فافهم قال المصـ فخصصوا الخ مجيبين به عن استدلال الاشاعرة بانا سلمنا الملازمة لكن لا نسلم انتفاء التالى بقوله تع وما كنا معذبين حتى الآية فان العذاب فى الآية الكريمة خاص بعذاب الدنيا عندهم واراد فى الملازمة العذاب فى الاخرة فلا يكون استدلال الاشاعرة ناهضًا على المعتزلة ثم اقول قال الفاضل الخيرآبادى واورد عليه ما الفرق بين عذاب الدنيا وعذاب الاخرة حتى جوزوا الثانى قبل البعثة دون الاول واجاب عنه بعض الاعاظم بان هلاك القرى وتخريبها بسبب وقوع العباد المصطفين فى الغم ودعائهم به عليها وهو سبب عن فسقهم ولذا يتاخر هلاك القرى بالفسق الى ارسال الرسل وليس من شان كل قبيح تسببه الى هلاك القرى وانت تعلم ان حاصله انه يجوز لبعض القبائح خصوصية مع بعض العذاب فيتوقف على بعثة الرسل كعذاب الدنيا مثل هلاك القرى وبعضها لا يتوقف كعذاب الاخرة وفيه ان عذاب الدنيا ادنى واضعف وعذاب الاخرة اشد وابقى فالتاكيد ببعثة الرسل للعذاب الادنى دون الاقوى ليس بحكمة كما لا يخفى فافهم قال المصـ واولوا الخ جواب المعتزلة بالوجه الثانى عن استدلال الاشاعرة حاصله ظاهر قال المصـ قالوا ولا الخ غرضه بيان الاستدلال الاول من قبل المعتزلة على كون الحسن والقبح عقليين والرد على الاشاعرة القائلين بشرعيتهما حاصله لو كان الحكم شرعيا كما قالت به الاشاعرة لا عقليا كما قلنا به لزم اسكات الرسل وعجزهم عن اثبات النبوة فيكون ارسال الرسل بلا فائدة لفوات الغرض من الرساله وهو التبليغ الى الخلق وهذا محال والمستلزم للمحال اعنى كون الحكم شرعيا محال وجه الملازمة ان الرسول اذا قال للمكلف انا نبى مرسل اليك ويقول المكلف لا امن لك حتى تثبت نبوتك ويقول النبى لى معجزة فانظر اليها ويقول المكلف لا انظر اليها لان النظر فعل كالصوم والصلوة وكل فعل لا يجب على شرعًا لا افعله والنظر ليس واجبا على من امرك فالنظر الى المعجزة موقوف على وجوبه ووجوب النظر موقوف على اثبات نبوته ورسالته واثبات النبوة موقوف على النظر الى المعجزة فالنظر الى المعجزة موقوف على النظر الى المعجزة وهو الدور المحال والمستلزم للمحال اعنى اثبات النبوة محال فالاسكات والعجز لازم عند شرعية الحكم وهو المطلوب فافهم قال المصـ قالوا ولا يلزم علينا الخ ولما يرد على المعتزلة بان المعارضة التى اوردتم على الاشاعرة واردة عليكم ايضا اجاب المصـ عنهم بانهم قالوا ولا يلزم علينا الخ حاصل ورود المعارضة على المعتزلة ان الحسن والقبح لو كانا عقليين ايضا يلزم الدور لان الرسول حين يقول للمكلف انظر الى دليل رسالتى فيقول المكلف لا انظر اليه ما لم يجب على النظر فيقول النبى النظر الى دليل رسالتى واجب عليك عقلا قبل ان اتيك لان الوجوب العقلى قبل ورود الشرع فيقول المكلف ان قولك النظر واجب قضية نظرية والنظرى ما يتوقف على النظر فوجوب النظر يتوقف على النظر فى الدليل والنظر يتوقف على اثبات وجوبه وهذا دور فالمعتزلة صنوا الاشاعرة فى ورود المعارضة حاصل الجواب ان قولك النظر واجب قضية بديهية وليس بنظرى فوجوب النظر الذى هو مضمون تلك القضية لا يتوقف على النظر بل هو بديهى فلا يلزم الدور ولا الاسكات فافهم قال المصـ وفيه ما فيه الخ قال فى المنهية اشارة الخ حاصله ايراد بما توضيحه ان هذه القضية اعنى النظر فى المعجزة واجب بديهية باطل لان اثباتها موقوفة على القضايا الخارجية النظرية الاول على افادته العلم مطلقا اى النظر مفيد لليقين مطلقا سواء كان فى الالهيات او الهندسيات وهذه القضية نظرية تنكرها السمنية او مفيد لليقين فى الالهيات وهى ايضا نظرية ينكرها اهل الرياضى والهندسة اذ قالوا النظر العقلى لا يكون مفيدا للعلم فى الالهيات ومفيدًا فى الهندسيات والثانى ان معرفة الله واجب ولا يحصل هذا الواجب الا بالنظر فالنظر واجب والحال ان الدهرية ينكر وجوده تع والحشوية معرفته تع فهذه القضايا نظرية موقوفة على النظر الدقيق والموقوف على النظر نظرى فالنظر واجب نظرى فاين بداهته قال المصـ والجواب الخ جواب

من المصـ عن استدلال المعتزلة خلاصته ان قول المستدل فى الاستدلال ولا يجب ما لم انظر غير مسلم فان وجوب النظر لا يكون موقوفا على النظر بل وجوب امر شرعى وثابت بالشرع فى نفس الامر ولا يكون موقوفا على العلم بوجوب النظر ولا على النظر فى المعجزات حتى يلزم الدور ثم لما كان لقائل ان يقول ان تكليف الشارع بوجوب النظر على المكلف الذى لا يعلم الشارع ولا الوجوب تكليف الغافل وهو لا يجوز قال المصـ لدفعه وليس ذلك الخ ثم قرر المصـ استدلال المعتزلة بحيث لا يتوجه اليه جواب المصـ فقال اقول الخ قال المصـ لو قال الخ اى لو قال المكلف حين قال له الرسول انظر وستعرف توضيحه

قال المصؒ لكان بمحل من المساغ فيلزم الافحام الخ اى لكان استدلال المعتزلة بمقام لايتوجه اليه الجواب السابق فيلزم افحام مدعى الرسالة و يبطل ببطلانه شرعية الحكم وهو المطلوب فاستدلالهم ههنا سالم مثبت لما ادعوه من عقلية الحكم فحاصله على هذا لو قال المكلف حين قال له الرسول انظر لا امتثل الخ يعنى لو قال المكلف مقام لا انظر مالم يجب الخ لا امتثل مالم اعلم الخ لكان دليلهم مثبتا لما ادعوه سالما من الجواب المذكور اما كونه مثبتا لما ادعوه فلانه اذا قال الرسول للمكلف انظر فى المعجزات فقال المكلف لا امتثل امرك لانه ليس لى علم على وجوب الامتثال والعلم على وجوب الامتثال يحصل لى اذا امتثل امرك لان وجوب الامتثال امر شرعى والعلم بالامر الشرعى يحصل بالشرع فهو امتثال امر الرسول فيلزم الدور لان العلم على وجوب الامتثال يكون موقوفا على امتثال الامر وامتثال الامر يكون موقوفا على العلم بوجوب الامتثال وما هذا الا دور فيلزم العجز واسكات الرسل وهو باطل فشرعية الحكم باطل وهو المطلوب من الدليل واما كونه سالما من الجواب المذكور فلعدم توجه الجواب الى دليلهم لان وجوب الامتثال اذا كان بالشرع فانه يتوقف على الامتثال لان علم وجوب الامتثال على تقدير كونه شرعيا يتوقف على الامتثال بالشرع البتة فيلزم الدور والافحام فلا يكون دليلهم مجابا بهذا الجواب لعدم صحة المنع ح بان لا نسلم ان علم وجوب الامتثال يتوقف على الامتثال كما علمت واما لو كان بالعقل لكان نظريا فيتوقف على النظر لا على الامتثال بالشرع حتى يلزم الدور والافحام فكان دليلهم ح مجابا بهذا الجواب لصحة المنع ح كما لا يخفى فافهم قال المصؒ فى المنهية ان قيل الخ فى الجواب عن استدلال المعتزلة بقولهم لا امتثل وكذا لا انظر وان كان مجابا سابقا ايض حاصله ان احتمال الوجوب فى امر الرسل بالنظر فى المعجزات قائم فللنبى ان يقول احتمال الوجوب فى امرى متحقق فعليك ان تنظر لئلا تقع فى الهلاك بعدم الامتثال اذ ليس من شان العاقل ان لا يحترز عما فيه احتمال الضرر فى المآل والخوف فى الحال فليس للمكلف ح ان يقول لا انظر ولا امتثل حتى لزم الدور وافحام الرسل واما عند هذه الليسيت لا يلزم الدور ولا افحام الرسل فلا يصح استدلالهم بما ترى كما لا يخفى على اولى النهى قوله فيها لا نسلم ان احتمال الوجوب كاف للوجوب الخ اذ من الظاهر ان احتمال الوجوب غير كاف فى الامتثال لامر الرسول بل لا بد من علم الوجوب فافهم قوله فيها فهو من قضية العقل الخ اى من حكم العقل بوجوب الامتثال فيكون الوجوب عقليا لا شرعيا فثبت مذهب المعتزلة قوله فيها فلم لم يعلم الخ سهو من الناسخ والاصل فلم لم يعلم قوله فيها يعود الى الجواب الحق الذى ذكره المصؒ بقوله والحق الخ وجه العود ظاهر قال المصؒ والحق الخ اى والحق فى الجواب عن استدلال المعتزلة ان اراءة المعجزات واجبة على الله تعـ لطفا بعبادة عقلا عند المعتزلة فانهم قالوا بالوجوب العقلى او واجب عادة عندنا فان الله كريم جرت عادته باراءة المعجزات واذا كانت الاراءة واجبة عقلا او عادة فيرى المكلف المعجزة بالضرورة عند اراءة الرسول ويقع العلم بنبوته ولا تتاتى هذه الاسئلة والاجوبة فلا افحام فانهدمت الملازمة فى استدلال المعتزلة وجه الحقية ظاهر فافهم قال المصؒ وثانيا انه الى قوله مسئلة خلاصة الغرض منه بيان عدة امور الاول بيان الاستدلال الثانى للمعتزلة على عقلية الحكم ردا على الاشاعرة واليه اشار بقوله وثانيا الخ والثانى بيان الجواب عن استدلالهم واليه اشار بقوله والجواب الخ والثالث بيان رد اعتراض المواقف على الجواب بالمنع المستند واليه اشار بقوله وما فى المواقف الخ والرابع بيان رد الجواب المذكور من الاشاعرة واليه اشار بقوله لكن يلزم على الاشاعرة الخ قال المصؒ وثانيا انه لولاه الخ استدلال ثان للمعتزلة على عقلية الحكم بما حاصله انه لو لم يكن الحكم عقليا بل شرعيا كما قالت به الاشاعرة لم يمتنع الكذب منه تعـ فان حرمة الكذب على هذا التقدير حكم شرعى فقبل الشرع لا حرمة فلا قبح فيجوز من الله تعـ واذا جاز من الله تعـ جاز من النبى المظهر للمعجزات فلا يمتنع اظهار المعجزات الخ قال المصؒ فينسد باب النبوة الخ فان اثبات النبوة بالمعجزة وعند عدم هذا الامتناع لا يمتاز النبى عن المتنبى فينسد باب النبوة وهو مفتوح فافهم قال المصؒ وقد مر انه لا نزاع الخ حيث قال فى صدر المقالة الثانية لا نزاع فى ان الفعل حسن وقبيح عقلا بمعنى صفة الكمال والنقصان فحاصل الجواب ان الكذب نقص والنقص قبح عقلى عند الاشاعرة ايض فالكذب قبل الشرع قبيح فيمتنع صدوره منه تعـ وكذا يمتنع اظهار المعجزة على يد من اتصف بهذا القبح والنقص اذ على هذا يرفع الامان واعترض عليه صاحب المواقف الى اخر ما فى الحاشية ١٠ قال المصؒ لكن يلزم على الاشاعرة امتناع الخ مع ان الاشاعرة قد جوزوا تعذيب الطائع مع ان فى ذلك الفعل قبحا بمعنى النقص والذم عقلا فلا يتاتى هذا الجواب من قبلهم قال الفاضل الخير الابادى ولعل التحقيق فى هذا المقام ما قال بعض الشراح ان الاشاعرة قالوا بشرعية الحسن والقبح فى الافعال بمعنى استحقاق الثواب والعقاب فى الاخرة واعترفوا بكمال بعض الصفات والافعال ونقصان بعض اخر منه فى نفس الامر يدون ابانة الشارع والصفات الناقصة بالنسبة اليه تعـ مستحيلة له عندهم واما الافعال الكاملة والناقصة فلا يستحيل منه تعـ استحالة ذاتية فانه تعـ فعال لما يريد بل بالنظر الى حكمته وجوده ورعاية المصالح مصلحة كاملة بحسب عادة وسنة منه تعـ فى صدور الكمالات يمتنع كك صدور الناقصات لكن بالنظر الى ذاته تعـ وارادته لا يستحيل فالوجوب وجوب عادى استحسانى والامتناع امتناع كك وح لا يلزم ما الزم المصؒ بقوله لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع الخ فان الامتناع ان اريد به الامتناع بالنظر الى نفس ذاته تعـ وارادته فغير لازم وان اريد به الامتناع بالنظر الى العادة او استحسانا بالنظر الى رعاية المصالح فلا انه غير ممتنع عندهم فافهم قال المصؒ مسئلة الخ اى هذه مسئلة خاصة فيها شرعية الحكم كما قالت به الاشاعرة لا عقلية كما قالت به المعتزلة قال المصؒ على التنزل الخ اى قال الاشاعرة على التنزل يعنى قالوا لا نسلم كون الفعل واجبا او حراما قبل ورود الشرع كما قلتم به ولو سلم فرضا فلا نسلم فى خصوص شكر المنعم فنقول الخ ثم خلاصة الغرض من هذا القول الى قوله مسئلة لا خلاف الخ بيان عدة امور الاول بيان الاستدلال من الاشاعرة على ثبوت شرعية الحكم فى بعض الافعال واليه اشار بقوله على التنزل والثانى بيان الجواب عن هذا الاستدلال اولا باختيار الشق الثانى وثانيا بلزوم المناقضة بين الدليل والمدعى وثالثا باختيار الشق الاول اشار الى الاول بقوله اقول الخ والى الثانى بقوله على انه الخ والى الثالث بقوله مع ان المشقة الخ والثالث بيان ما قال المعتزلة فى اثبات عقلية شكر المنعم واليه اشار بقوله قالوا انه الخ والرابع بيان المعارضة على دليل المعتزلة بالوجهين اشار الى الاول بقوله وعورض اولا الخ والى الثانى بقوله وثانيا الخ مع بيان الجوابين للمعارضة الاولى وثلث اجوبة للثانية فتفكر قال المصؒ واستدل الخ بصيغة المجهول اشارة الى الضعف اى استدل على ما قال الاشاعرة تنزلا من ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا لانه لو وجب لوجب بفائدة والا لكان عبثا ولا فائدة له تعـ لتعاليه عنها لانه تعـ كامل فى ذاته وصفاته وليس له كمال منتظر بالاتفاق ولا للعبد اما فى الدنيا فلانه مشقة وتعب وهو ضرر صريح لا تصلح لفائدة

واما فى الاخرة فلانه لا مجال للعقل فى ذلك قال المصؒ اقول الخ فى الجواب عن هذا الاستدلال باختيار الشق الثانى حاصله ان القول بانه لا مجال للعقل مشكل لانكم

[illegible]
لى عدم الوجوب مطلقا والظاهر من التنزل ان الكلام فى الخاص الذى هو وجوب شكر المنعم بعد تسليم المطلق وحمل هذا الا المناقضة بين الدليل والمدعى فافهم وتامل ١٢ ابو الحفاظ صالح محمد الارغستانى رحمة الله عليه

فيرى المكلف بالضرورة عند الارادة ويقع العلم بثبوت رسالة الرسول وبصدق دعواه بالضرورة لمن نظرت الى المعجزة كما يحصل لعلم الناظر والمتكلم انها امور وجدانية بالضرورة فلا يستاتى هذا الاستدلال لانه لا حاجة للرسول الى ان يقول للمكلف انظر بل يأتي الرسول بالمعجزة فيحصل الرؤية بالضرورة بلا اختيار والا فالامر موكل على اختيار الرؤية للمكلف فساغ له ان يقول لا انظر ولا اتشكل فالحق ان يقال ان قال الرسول للمكلف التصديق دعواه بالرسالة انظر اتشكل ونحو ذلك فيمكن له ان يقول لا انظر ولا اتشكل فالجواب ذكرنا سابقا وان لم يقل هذا يكلف به بل اراءة المعجزة فيحصل بالرؤية والتصديق بالضرورة فلا يمكن له ان يقول شيئا كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ **٥٣** قوله وعادة كما يراه الاشاعرة والحنفية ومعنى الوجوب عادة ان السنة الالهية قد جرت في العادة بان يوجد من الله تعالى ولكن اطلاق الوجوب باعتبار قولهم ان الله تعالى لا يجب عليه شيء كذا قال استاذ السند ١٢ **٥٤** قوله لم يمتنع الكذب منه تعالى فان حرمة الكذب على هذا التقدير حكم شرعي فتحصل حرمته قطعا فيجوز من الله تعالى واذا جاز من الله تعالى جاز من النبي المظهر للمعجزات قال في المنية وقد يجاب بانا لا نسلم امتناع الكذب على الله تعالى لو امتناع اظهار المعجزة على يد الكاذب امتناعا عقليا لانهما من الممكنات وقدرته شاملة وان سلم الامتناع فلا نسلم ان انتفاء القبح العقلي يستلزم انتفاءه لجواز ان يمتنع لمدرك آخر بجري العادة اذ لا يلزم من انتفاء دليل معين انتفاء المدلول ولا ينفي منهما ١٢ **٥٥** قوله وقد مر انه لا نزاع فيه يعني ان الكذب نقص والنقص قبح عقلي عند الاشاعرة ايضا فالكذب قبل الشرع قبيح فيمتنع صدوره منه تعالى وكذا يمتنع اظهار المعجزة على يد من اتصف بهذا القبيح

المقالة الثانية في الاحكام	بيان ان شكر المنعم ليس بواجب عقلا

الالزام والحق ان اراءة المعجزات واجبة على الله تعالى لطفا بعباده عقلا وعادة وهو متم نوره ولو كره الكافرون وثانيا انه لولا لم يمتنع الكذب منه تعالى فلا يمتنع اظهار المعجزات على يد الكاذب فيفسد باب النبوة والجواب انه نقص وقد مر انه لا نزاع فيه وما في المواقف ان النقص في الافعال يرجع الى القبح العقلي فممنوع لان ما ينافي الوجوب الذاتي كيف كان او فعلا من الاستحالات العقلية ولذلك اثبته الحكماء لكن يلزم على الاشاعرة امتناع تعذيب الطائع كما هو مذهبنا ومذهب المعتزلة فانه نقص يستحيل عليه تعالى

مسألة على التنزل شكر المنعم ليس بواجب عقلا خلافا للمعتزلة واستدل بانه لو وجب فبفائدة ولا فائدة له تعالى لتعاليه عنها ولا للعبد اما في الدنيا فلانه مشقة واما في الآخرة فلانه لا مجال للعقل في ذلك اقول بعد تسليم ما ادعاه المعتزلة كما هو معنى التنزل فالقول بانه لا مجال للعقل مشكل على انه لو تم هذا الاستدلال لزم عدم الوجوب

٥١ قوله الالزام قال في المنية ان قيل ان احتمال الوجوب كاف لوجوب النظر ونعلم احتمال الضرر في المآل والخوف في الحال قلنا لا نسلم ان احتمال الوجوب كاف للوجوب ولو سلم ذلك فهو من قضية العقل واذا كان الحكم شرعيا كما هو مذهبكم لا يكون للعقل فيه مداخلة واما حكم الشرع فلم يعلم بعد فحكم العقل ههنا ساقط ولو قيل ان الجبلة الانسانية خلقت على انها لو قال احد خلفك السبع ينظر البتة الى عقبه وانكار ذلك لجاج ومكابرة لكان ذلك احسن مما يقال في هذا المقام لكنه يعود الى الجواب الحق انتهى ١٢ **٥٢** قوله واجبة على الله تعالى واذا كانت الاراءة واجبة على الله تعالى

لو كان واجبا عقلا لوجب الغائدة والفائدة اما لله او للعبد والاول باطل لتنزهه تعالى عن الفائدة وكذا الثاني فانه لا فائدة له في الدنيا فان فيها مشقة وتعب وهو ضرر صريح وكذا لا فائدة له في الآخرة فانها امر غيبي لا مجال للعقاب في دركها ١٢ **٥٦** قوله لكن ذلك قول في الجواب عنه باختيار الفائدة للعبد فان معظم الفوائد للانسان راحة والعقول السليمة بعد التجربة يعلم علما ظنيا قويا بل قطعيا ان النفس بعد تحليلها بالحسنات وتنزيهها عن الرذائل العقلية يحصل لها راحة ولا تشوشها التشويشات الدنيوية والدنيوية الموروثة للعذاب الاليم في الدنيا فبالشكر يحصل هذه الفائدة الجليلة في الدنيا واليه اشار بعض العرفاء ان النفس في هذه المرتبة لا يرغب الى سلطنة الاقاليم فالراحة في هذه المرتبة فوق راحتها في تلك السلطنة كذا في احسن الشروح ١٢ **٥٧** قوله مشكل كيف لا فانهم قالوا ان حسن المصداق النافع جبلي فهو واجب يثاب عليه فاعله عندهم بالضرورة فتدبر كذا قال في المنهية ١٢

[illegible]

ومسألة شاهق الجبل يدل على ثبوت ذلك فان بناه على استقلال العقل كما لا يخفى كذا قال بحر العلوم في المنية ١٢ ٥٢ قوله بعد تسليم المطلق حاصله ان الدليل منقوض بما سلم من الوجوب العقلي في الجملة فان الواجب تعالى لا فائدة له اصلا لتعاليه عنها واما العبد فلا فائدة له ايضا اما في الدنيا فلمشقته واما في الآخرة فلا مجال فيها فما سلمتم تقتضيه دليلكم فيلزم تخلف ولا يتم كما قال احسن الشارحين لا نقض قال ولا خلف فان الاشاعرة ليست مذهبهم الوجوب العقلي وليس تسليمهم لذلك تسليما بل الوعي بل تسليم تنزلي بمعنى ان الوجوب العقلي كما قال عندنا ولو قطعنا النظر عن بطلانه استمال ذلك يجري الدليل في وجوب الشكر بالعقل بلا كلفة فانه في الدنيا مشقة وتعب لا فائدة له فيها اصلا واما الواجب العقلي الآخر فلعله لا يكون مشتملا على مشقة تامة وقد يكون له فائدة في الدنيا وعلى هذا اكثر من ادعى جواز قلب الماهية مع حفظها الى ماهية اخرى تمطلقا ١٢ ٥٣ قوله احتمال العقاب اقول فان الانسان اذا نظر في نفسه من النعم العظام يعلم ان المنعم يعلم ان الرسالة الشكر فيها فيعاقب على تركه فان العقل يحكم بانه لا بد من دفع هذا الاحتمال ولا يندفع الا بالمزوم الشكر فهو واجب عقلا كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٤ قوله وكل ما كان كذلك فهو واجب فالشكر المنعم كما جب خلافا لمنع الحكم بل ما كان كذلك فخطر اولى وان استعين بالشرع لم يكن الوجوب عقليا بل صار شرعيا ١٢ ٥٥ قوله تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع قواه واموال التي ملك الله تعالى وما يحتاج اليه الاباحة انتهاء وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير اذنه وهو حرام عقلا فالشكر حرام عقلا فلا امن من احتمال العقاب بسبب الشكر ١٢ ٥٦ قوله على انه مثل الاستقلال والاستصباح فانه نقل عن بان صاحب الجدار والمصباح راضيان بها لعدم ضررها وهذا هو الاذن العقلي ١٢ ٥٧ قوله يشبه الاستهزاء وكل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام عقلا فالشكر حرام عقلا اما الصغرى فبيانها ان النعم الواصلة الى العبد شيء حقير بالنسبة الى نعمائه فانه تعالى جواد لا يتناهى جوده والشكر على القليل بالنظر الى الجواد الذي حاله كذلك كان استهزاء ٢ ومثلوا ذلك بما ان الفقير حضر مؤيد السلطان المالك للبلاد فتصدق بلقمة فشكر ذلك في المحافل كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٨ قوله فان المعتبر الخ اي النية الخالصة فكلما صدر من العباد من الشكر من نية خالصة فهو خير البتة وان كان على شيء حقير وان لم يكن النية خالصة فهو استهزاء وشبيه وان كان على مقابلة نعمة عظيمة كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٩ قوله لا خلاف في ان الحكم الخ لانه عبارة عن خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا والخطاب عندهم قديم فالحكم في الافعال ايضا قديم وان كانت الافعال حادثة ولا يلزم من حدوثها حدوثه بل انما يستلزم حدوث تعلقه كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٦٠ قوله لبعض منه بخصوصه قبل البعثة يعني انه لا خلاف بين القائلين بشرعية الحكم وعقليته سواء كان الحكم قديما وحادثا في انه يجوز ان لا يعلم قبل البعثة بعض من الحكم بخصوصه سواء لم يعلم كلها كما هو مذهب الاشاعرة وجمهور الحنفية او بعض منه فقط كما هو مذهب المعتزلة وطائفة من الحنفية وبالجملة في عدم العلم ببعض منه اتفاق بين الاشاعرة والمعتزلة كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٦١ قوله علة الحسن والقبح فيه اي في ذلك الحكم فلا يعلم ذلك الحكم لانتفاء العلم بموجبه واورد عليهم بان علة الحسن والقبح ذات الفعل عند بعضهم وهو معلوم بالضرورة فكيف لا يدرك العلة قبل الشرع واجيب عنه ان المراد بعدم درك العلة عدم دركها من حيث العلية فانا لم يدرك العلة من حيث وصف العلية لم يدرك المعلول الا ترى ان الشمس مثلا علة لبعض الامور التي لا نعلم مع كون ذاتها التي تتصف بالعلية مدركة لنا نعم لو ادركت ذاتها من حيث العلية لتلك الامور يدرك تلك الامور البتة كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢

المقالة الثانية في الاحكام	لبيان الاختلاف في كون الحكم في كل فعل قديما

مطلقًا والظاهر ان الكلام في الخاص بعد تسليم المطلق مع ان المشقة لا ينفي الفائدة فان العطايا على متن البلايا قال الله تعالى والذين جاهدوا فينا لنهدينهم سبلنا قالوا انه يستلزم الامن من احتمال العقاب بتركه وكل ما كان كذلك فهو واجب عوّض اولا بانه تصرف في ملك الغير بغير اذنه ويجاب بل بالاذن العقلي على انه مثل الاستظلال والاستصباح وثانيا بانه يشبه الاستهزاء وهو ضعيف فان المعتبر عند الله تعالى الاخلاص وايضا كيف يقال ان الشرع ورد بوجوب ما يشبه الاستهزاء فتدبر مسألة لا خلاف في ان الحكم وان كان في كل فعل قديما لكن يجوز ان لا يعلم قبل البعثة لبعض منه بخصوصه اما عند المعتزلة فلانه وان كان ذاتيا لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه واما عند غيرهم فلان الموجب ان كان الكلام النفسي لقديم لكن ربما كان ظهوره بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم متخصص قبلها فلا حرج عندنا واما الخلاف المنقول بين اهل السنة ان اصل الافعال الاباحة كما هو مختار

٥١ قوله مطلقا فانه لو تم انه لا مجال للعقل في امور الآخرة لم يكن شيئا واجبا عقليا فانه ما يثاب فاعله ويعاقب تاركه في الآخرة وقد قلتم انه لا يدرك بالعقل

٦٢ قوله فلا حرج عندنا في شيء من الفعل والترك حتى الكفر والشكر قيل تحقيقه ان صفات الباري تعالى كالتكلم والارادة وغيرهما صفات قديمة بسيطة ذات تعلق كما ان الارادة انما يظهر منها المراد اذا تعلقت به فبحدوث التعلق يحدث المراد كذلك صفة الكلام النفسي وان كان موجبا للحكم المطلق لكن لا يكون مميزا لشخصه الا بالتعلق بالالفاظ المخصوصة والاشخاص المعينة فالتمييز بين الاحكام كالوجوب والحرمة وغيرهما تابع لتميز التعلقات التابع منها تابع للبعثة فبحدوثها يحدث التعلقات وبحدوث التعلقات يحدث الاحكام المشخصة المميزة فلا يكون العباد مكلفين من الله تعالى قبل البعثة فلا حرج عندنا فان قبل البعثة لا تكليف وبعدها يستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة فان العباد عندهم مكلفون سواء حدثت البعثة ام لا وسواء علم تجددها او لا لاستلزام افعالهم الاحكام كما هو مذهبهم وثبوت الاحكام يستلزم التكليف عندهم والعقل لا يكفي لدرك بعض الاحكام فيلزم الحرج الكلي كذا قال الفاضل الخيرآبادي التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

ع٥ اي بتعلق ذلك الموجب الذي هو صفة بسيطة ذات تعلق كالارادة والقدرة وغيرهما من صفات الباري تعالى ١٢

سه اقول وبالله التوفيق والانصاف ان نعم الله الى العبد مما لا تحصى كما قال الله تعالى وان تعدوا نعمة الله لا تحصوها ولا يلزم من كونها قليلة بالنسبة الى ملكه تعالى ان تكون قليلة في نفس الامر فان الملك اذا اعطى فقيرا ما يكفي لحاجته بل نزيد عليها لنعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى قدرة الملك الذي ملك مشارق الارض ومغاربها فيجب على الفقير شكره ولا يخفى ان شكرها لا يشبه الاستهزاء لكونها قليلة بالنسبة الى ملكه فافهم ١٢ محمد عبد الله غفرله المولى

سه قوله قال ان آخره الآية والذي نزع بصائرهم مع انه من المعلوم ان الجهاد من اعظم المشاق فلم يجب عليه ان المراد بالجهاد جهاد القلب [illegible]

[illegible]

قال المصـ مع ان المشقة الخ جواب ثالث باختيار الشق الاول حاصله ان المشقة لاتنفي الفائدة بل قد تصير المشقة مشتملة على فوائد لاتحصى فان العطايا على متن البلايا اى النعم المعطية بعد التكليفات المتجرعة ولذا تسمع ان الراحة بعد الكلفة وهذا بمرأى ومسمع فافهم قال المصـ قال الله والذين جاهدوا فينا الاية اعلم ان الاستناد بهذه الاية انما يتم لو اريد بالجهاد دفع الكفار وبهداية السبل اخذ اموالهم وادخالهم في دائرة الايمان فانه من المنافع الدنيوية ايضـ كما هو المنظور اليها ههنا ويؤيد هذه الارادة سوق الاية لبيان الجهاد الصورى بقرينة ان المراد بالهداية هداية سبيل الدنيا لا الاخرة دار الجزاء والمكافات لا الابتلاء والامتحان ولو اريد بجهاد القلب وهداية ثواب الاخرة فلا استناد كما لايخفى قال المصـ قالوا الخ اى المعتزلة مستدلين على كون وجوب شكر المنعم عقليا حاصله انه سبحانه وتعـ افاض على الانسان من النعم الظاهرة والباطنة ما لاتحصى واودع فيه العقل المميز فيحكم هذا العقل بوجوب شكر ذلك المفيض المنعم قبل ورود الشرع ولا اقل من احتمال الوجوب واحتمال الوجوب يستلزم احتمال العقاب بترك هذا الوجوب وكل ما يحتمل العقاب بتركه فهو واجب عقلا اذ العقل حاكم بوجوب الصيانة عن العذاب المتوهم فشكر المنعم واجب عقلا وهو المطلوب قال المصـ وعورض الخ اى وعورض دليل المعتزلة باثبات نقيض ما ادعوه بان الشكر تصرف في ملك الغير بغير اذنه لان العبد مع جميع القوى في ملك الرب جل وعلى والشكر لايكون الا باتعابها وصرفها فيكون تصرفا في ملك الغير بغير امره وهو حرام فالشكر حرام فاين وجوب شكر المنعم عقلا فافهم قال المصـ ويجاب الخ بما حاصله انا لانسلم انه تصرف في ملك الغير من غير اذن المالك بل بالاذن العقلي من جهته فان العقل يعرف بان المالك راض بشكره لعدم ضرره له وهذا هو الاذن العقلي وهذا على قياس الاستظلال والاستصباح فان العقل يعرف بان صاحب الجدار والمصباح راضيان بهما لعدم ضررهما وهو المراد بالاذن العقلي قال المصـ وثانيا الخ اى وعورض دليل المعتزلة ثانيا بان الشكر يشبه الاستهزاء وكلما يشبه الاستهزاء فهو حرام فالشكر حرام فاين الوجوب العقلي قال المصـ وهو ضعيف الخ جواب اول عن المعارضة الثانية حاصله ان ايراد المعارضة الثانية على دليل المعتزلة ضعيف جدا فان المعتبر في الشكر عند الله الاخلاص والتعظيم في النية ولو اعطى شيئا اقل فلا شبه له بالاستهزاء كما لايخفى قال المصـ وايضـ الخ جواب ثان عن المعارضة الثانية حاصله ان الشكر لايشبه الاستهزاء لان كل ما يشبه الاستهزاء فهو حرام في الشرع وكيف يقال ان الشرع ورد بما يشبه الاستهزاء قال الفاضل الخير الابادى والحق في هذا المقام ان نعم الله تعـ على العبد مما لاتحصى و لايلزم من كونها قليلة بالنسبة الى ملكه ان تكون قليلة في نفس الامر فان الملك اذا اعطى فقيرا مايكفي لحاجته بل يزيد عليها كان نعمة عظيمة وان كان قليلا بالنسبة الى ملكه فالشكر عليه لايشبه الاستهزاء ولعل اشار المصـ بقوله فتدبر الى هذا فافهم قال المصـ مسئلة لا خلاف الخ اى هذه مسئلة معرفة الحكم قبل البعثة ثم خلاصة المقام من ههنا الى قوله واما المعتزلة الخ بيان عدة امور الاول بيان ما هو متفق عليه فيما بينهم واشار بقوله لاخلاف في ان الحكم الخ والثاني بيان وجه عدم العلم ببعض الاحكام قبل البعثة على رأى المعتزلة و على رأى غيرهم اشار الى الاول بقوله اما عند المعتزلة الخ والى الثاني بقوله واما عند غيرهم الخ والثالث بيان الخلاف المنقول لدفع مايرد على الاشاعرة والماتريدية واليه اشار بقوله واما الخلاف المنقول الخ قال المصـ وان كان في كل فعل قديما الخ الضمير في كان اسمه راجع الى الحكم وقديما خبره اى وان كان الحكم قديما في كل فعل قديما كان او حديثا وانما كان الحكم قديما لانه عبارة عن خطاب الله تعـ المتعلق بفعل المكلفين اقتضاء او تخييرا فقوله المتعلق بفعل المكلفين لاخراج خطاب الله تعـ المتعلق بذاته وصفاته وتنزيهاته فانها ليست من افعال المكلفين ومعنى الاقتضاء الطلب وهو اما طلب الفعل مع المنع عن الترك وهو الايجاب او طلب الترك مع المنع وهو التحريم او طلب الفعل بدونه وهو الندب او طلب الترك بدونه وهو الكراهة ومعنى التخيير عدم طلب الفعل والترك وهو الاباحة وهذا القيد لاخراج خطاب الله تعـ المتعلق بافعال المكلفين لكن لا بالاقتضاء والتخيير كالقصص المبينة لافعالهم والاخبار المتعلقة باعمالهم كقوله تعـ والله خلقكم و ماتعملون فافهم قال المصـ لكن يجوز ان لا يعلم بعض منه الخ سواء لم يعلم كلها كما هو عند الاشاعرة او بعض منه فقط كما هو مذهب المعتزلة واكثر الحنفية وهذا مبنى على ان السلب الجزئى اعم من السلب الكلى والسلب عن البعض فقط فعلى تقدير ان لا يعلم الحكم مطلقا يصدق انه لا يعلم البعض من الحكم بخصوصه ايضـ وبالجملة في عدم علم بعض منه اتفاق بين الفرق الثلاثة فافهم قال المصـ اما عند المعتزلة الخ اقول وبعد الاتفاق على عدم العلم قبل البعثة في بعض الاحكام اختلفوا في وجهه ودليله فقال المعتزلة ان الحكم وان كان مدركا عقلا غير متوقف على الشرع فكان معلوما قبل البعثة لكن منه ما لا يدرك بالعقل علة الحسن والقبح فيه كما عرفت من بيان القسم الثالث في الصفحة ١٥ فلا يكون مدركا عقلا بل شرعا فلا يكون معلوما قبل البعثة فوجه عدم العلم قبل البعثة في بعض الاحكام عند المعتزلة هو عدم عقلية ذلك البعض وقال غير المعتزلة من اهل السنة ان الموجب للحكم وان كان الكلام النفسي القديم دون العلل الحادثة فعلى هذا كان معلوما قبل البعثة لكن ربما كان ظهور ذلك الموجب بالتعلق وهو حادث بحدوث البعثة فلا حكم مشخص قبلها فلا يكون معلوما قبل البعثة فوجه عدم العلم قبل البعثة عند غير المعتزلة من اهل السنة والجماعة هو عدم الحكم المشخص قبل البعثة فافهم واستمد بالحاشية ١٢ قال المصـ فلا حرج عندنا الخ اذ لا تكليف بالاعمال قبل البعثة عندنا وبعدها يستكمل الاحكام بلسان الشرع بخلاف المعتزلة لوقوعهم في الحرج الكلى كما بينه الفاضل الخير الابادى في اخر الحاشية ١٢ ثم قال ذلك الفاضل فان قلت لا حرج عند المعتزلة ايضـ فان العقل رسول باطن عندهم فقبل بعثة الانبياء عليهم الصلوة والسلام بل قبل علمها انما التكليف بما يستقل به العقل في ادراكه فما يدركه العقل بالبداهة او بالنظر يكون العباد مكلفا به وما لا يدرك اى لا يمكن ادراكه بالعقل لا يكون التكليف به الا بعد البعثة قلت التميز بين النظريات وبين ما لا يمكن تحصيله بالنظر في غاية الصعوبة قد لا يحصل وقد يحصل بالمشقة التامة وفيه من الحرج ما لا يخفى على ان قولهم لو وجدت الافعال لوجبت الاحكام يقتضي التكليف مطلقا اللهم الا ان يخصص بما يكون داخلا تحت الادراك ومع هذا لا يخلو المقام عن الخزانة فافهم قال المصـ واما الخلاف المنقول الخ ولما كان لقائل ان يقول ان لا حكم عند الاشاعرة والحنفية قبل البعثة فكيف يصح منهم القول بان الاصل في الاشياء الاباحة او الحرمة فاجاب بقوله واما الخلاف الخ حاصل الجواب ان الاختلاف المنقول عن اهل السنة انما هو بعد البعثة لا قبلها لانهم قالوا اذا لم يقم دليل على فعل الشئ وتركه بعد

البعثة بل كان الشرع ساكتا عن الوجوب والحرمة فكان هذا الشئ مباحا عند قائلين بالاباحة وحراما عند القائلين بالحرمة فيكون الاباحة او الحرمة شرعيا

لا اصليا فقول المصـ واما الخلاف شرط جوابه قوله فقيل الخ فافهم ١٢ ابو الحفاظ صالح محمد الارغستاني رحمه الله تعالى

قال المصؒ قال صدر الاسلام الخ ای قال صدر الاسلام بالتفصیل الاباحة فی الاموال کالشراء والهبة والاجارة وغیرها لانها خلقت
مبذولة والحضر فی الانفس کالقتل والوطی الا ما خص منها بالدلیل کالقصاص والنکاح لانها خلقت مصونة فافهم قال المصؒ ان
ذلک الخ ای وقیل فی توجیه المنقول وجوابه توضیح التوجیه والجواب ان ذلک الخلاف المنقول بعد ورود الشرع بالادلة السمعیة
ای دلت تلک الادلة علی ان ما لم یقم فی فعله وترکه دلیل التحریم ماذون فیه فمباح ولا یحتاج بعد ذلک الی دلیل اخر للاباحة وانما
قلنا فی فعله وترکه لئلا ینتقض بالفعل الواجب مثلا بدلیل شرعی اذ یصدق علیه انه لم یقم فیه دلیل التحریم فی الشرع فیلزم ان
یکون مباحا وهو باطل لان ترکه حرام او ممنوع فیه قال الفاضل الخیر الابادی ای الفعل فقط وترکه واجب ابقاء لاصل الحال وانما قلنا
هذا اذ لا یتصور منع الطرفین لامتناع الحکم بارتفاع النقیضین ولا یصح منع الترک فقط لان الترک عدم اد خاله فی الوجود وابقائه
علی العدم وهو مستمر فمنعه یستلزم احداث الفعل علی خلاف اصل الحال الذی هو العدم بدون العلة التی هی الدلیل الشرعی وهو
خلاف المفروض لان المفروض الابقاء علی اصل الحال یعنی عدم تغیر اصل الحال بدون العلة الشرعیة فحاصل الجواب ان وجود الاباحة
الاصلیة او الحضر بعد الشرع لا قبله فلا یلزم ما الزموه فافهم قال المصؒ وفیه ما فیه الخ وهو الذی بینه فی الحاشیة تکلم بما لا مزید
علیه فافهم قال المصؒ واما المعتزلة الی قوله تنبیه الخ خلاصة الغرض منه توضیح مذهب المعتزلة بتقسیم الافعال الاختیاریة الی
الاقسام الخمسة ووقوع الاقوال الثلاثة منهم فی تلک الافعال الاختیاریة حیث قسموا الافعال الاختیاریة الی ما یدرک فیه
جهة محسنة او مقبحة فقسموا هذا القسم الی الاقسام الخمسة من الوجوب والحرمة والکراهة والندب والاباحة والیه اشار بهذا
القول وایضا قسموا تلک الافعال الی ما لا یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة ولهم فیه قبل ورود الشرع ثلثة اقوال اشار الی الاول بقوله
الاباحة الخ والی الثانی بقوله والحضر الخ والی الثالث بقوله التوقف الخ وذکر فی الاثناء من الدلائل والقدح والابرام فعلیک النظر و
الاهتمام قال المصؒ الافعال الاختیاریة الخ ویقابلها الافعال الاضطراریة قال التی یمکن البقاء الخ تعریف للافعال الاختیاریة
والتی لا یمکن البقاء بدونها کاکل الطعام فهو اضطراری قال کاکل الفاکهة الخ فی البلاد التی غذائها غیر الفاکهة واما البلاد
التی غذائها الفواکهة فاکلها فیها اضطراریة فالحاصل ان فی التفسیر اشارة الی ان الاختیار لیس فی مقابلة الجبر بل فی مقابلة
الاضطرار فافهم قال المصؒ الی ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة الخ فینقسم ما یدرک فیه جهة محسنة او مقبحة الی الاقسام الخمسة
المشهورة وهو الواجب والحرام والمکروه والمندوب والمباح فالعقل اذا ادرک جهة محسنة قویة تورث ترکه قبحا وذما فهو الواجب
وان ادرک جهة مقبحة بقبح شدید بحیث یعاقب علی الفعل ویثاب بالکف عنه حکم بکونه حراما وان حکم بقبحه قبحا ضعیفا بحیث
لا یعاقب علی الفعل ولکن یکون ترکه اولی من فعله فهو المکروه وان ادرک جهة محسنة بحیث یثاب بفعله ولا یعاقب بترکه حکم
بکونه مندوبا وان ادرک تساوی الفعل والترک فی عدم استدعائه الثواب والعقاب حکم بالاباحة کذا قال الفاضل الخیر الابادی
وفیه توضیح ما فی الحواشی فافهم قال المصؒ دفعا للعبث الخ یعنی لو لم یکن مباحا بل ممنوعا فات فائدة الخلق التی هی انتفاع العبد فصار
عبثا وهو باطل فی حقه تعالی قال المصؒ بمنع الاستلزام الخ ای استلزام عدم الاباحة فوات فائدة الخلق لجواز ان تکون الفائدة الابتلاء
بایجاب الاجتناب لتحصیل الفائدة الکثیرة الاخرویة بالنسبة الی مضرة الابتلاء الدنیویة فلا یلزم من عدم الاباحة عبث
قال المصؒ والحظر الخ ای القول الثانی من الاقوال الثلاثة هو المنع والحرمة فی الافعال قبل ورود الشرع لا الاذن والاباحة لانها
لو کانت مباحة یلزم التصرف فی ملک الغیر بغیر اذن المالک لان اذن المالک جل جلاله انما هو بالشرع لا قبله والتصرف
کذلک محظور ممنوع فالفعل قبل ورود الشرع محظور ممنوع وهو المطلوب قال المصؒ وقد مر الخ ای وقد مر جوابه فی ص۲۲ بما
حاصله ان ههنا تصرف فی ملک الغیر بالاذن العقلی وهو جائز بالاتفاق اذ لیس فیه ضرر للمالک کما فی الاستظلال والاستصباح
قال المصؒ انه کیف یقال الخ ای کیف یصح قوله المعتزلة بالاباحة والحضر العقلیین فی هذا القسم الثانی مع فرض ان لا حکم
للعقل فیه لعدم ادراکه علة الحکم فیه التی هی مدار الحکم فالغرض من هذا الکلام اعتراض علی المعتزلة بما حاصله ان
المفهوم من قوله والی ما لیس کذلک الخ ان هذا القسم الثانی من الافعال الاختیاریة ما لا یدرک العقل فیه علة الحکم التی هی
الحسن والقبح والمفهوم من قولهم بالاباحة والحضر العقلیین فی هذا القسم الثانی ان العقل فیه یدرک علة الحکم لانه لو لم یدرک
العقل علة الحکم کیف یکون الفعل مباحا وحراما عقلیا عندهم وهل هذا الا تناقض بین کلامیهم ثم العلة کالحسن والقبح
والحکم کالاباحة والحضر والفعل کالصوم مثلا قبل ورود الشرع فافهم قال المصؒ لان الغرض الخ جواب عن الاعتراض المذکور
خلاصته ان المفروض فی قوله ما لیس کذلک الخ ان لا علم بالعلة الخاصة للحکم الخاص فی فعل فعل قبل الشرع ولا ینافی ذلک العلم
اجمالا لعلة شاملة لجملة الافعال الاختیاریة توضیحه ان المنفی فی قوله ما لیس کذلک الخ انما هو ادراک العلة الخاصة اعنی الحسن
الخاص والقبح الخاص وبانتفاء ادراک تلک العلة ینتفی الاباحة الخاصة والحرمة الخاصة فصح ان لا حکم له فیه والمثبت فی قولهم
بالاباحة والحضر العقلیین انما هو ادراک العلة العامة الشاملة لجملة الافعال الاختیاریة اعنی الحسن العام والقبح العام وبثبوت
ادراک هذه العلة یثبت الاباحة العامة والحرمة العامة فصح الحکم له فیه فالمنفی شیء والمثبت اخر فلا تناقض بین کلامیهم فافهم
قال المصؒ اقول یرد علیهما الخ ای یرد علی القولین حاصله ظاهر من الحواشی قال المصؒ فتامل فانه یمکن الجواب بان هذا الحکم
الاجمالی کالحکم الاجتهادی الخطاء فیجب العلم به الی ان تطلع شمس الحقیقة بتحقق البعثة فلا یلزم جواز الاتصاف
اصلا کذا فی الحاشیة وکذا یمکن الجواب بانه لا تناقض فی اتصاف الفعل الواحد بالاباحة والوجوب ههنا لان
اتصافه بالاباحة فی الفرض وبالوجوب فی الواقع فلا یتحد الظرف بینهما وهو شرط فی التناقض فافهم ۱۲
ابو الحفاظ مولٰنا صالح محمد الارغستانی رحمة الله علیه

اكل الميتة وشرب الخمر لم يحرما الا بالنهي فجعل الاباحة اصلا والحرمة بعارض النهي كذا في التقرير كذا في المنهية ١٢ ٥٢ قوله والحظر في الانفس فتلك الاحكام الاصلية بعد الشرع ثابتة بالادلة السمعية اي تلك الادلة دلت على ان ما لم يقم عليه دليل التحريم مثلا ماذون فيه كما هو رأي القائلين بالاباحة او ممنوع كما هو رأي غيرهم ١٢ ٥٣ قوله فيه ما فيه حاصل الكلام ان الاحكام الاصلية ايضا ثابتة بالشرع فلم يمكن الحكم بدون الشرع وفيه ضعف ظاهر كما اشار اليه بقوله وفيه ما فيه وبينه في الحاشية بان الخلاف قبل الشرع فهو اثبتوا الاباحة والتحريم او التفصيل ولا شرع فقد ثبت الحكم بدون الشرع ومن ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع بها فان قلت انما عنوا بالاباحة قبل الشرع عدم المواخذة على الفعل والترك لعدم تعلق الحكم من الله بافعال الانسان ثم رجع الاباحة الاصلية سلب المواخذة لا تحكم بالسلب قلت وان سلم ذلك في الاباحة لكن يشكل بالتحريم كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٤ قوله وفيه ما فيه قال في المنهية اشارة الى ان الذي يظهر من تتبع كلامهم ان الخلاف قبل ورود الشرع اذ من ثم لم يجعلوا رفع الاباحة الاصلية والحرمة الاصلية نسخا لعدم خطاب الشرع انتهى واجاب عنه بعضهم بانه لم يخل الانسان زمان لم يبعث فيه الله تعالى رسولا مع دين لان شريعة آدم عليه السلام كان باقيا الى مبعث نوح عليه السلام وشريعته الى ابراهيم عليه السلام وكانت شريعته عامة فلم يكن التحقق في حق فقد قام شرع غيره مقامها كشرع موسى وعيسى عليهما السلام في حق بني اسرائيل وبقي في غيره كما كان الى ورود شريعتنا الباقية الى يوم القيامة كما يدل عليه قوله تعالى وان من امة الا خلا فيها نذير فاذا تمهد هذا فنقول حينئذ لا يتاتي خلاف في زمان من الازمنة

ط كالقتل وقطع اليد والوطي وغيرها ١٢ عبيد

المقالة الثانية في الاحكام	بيان الاختلاف في ان اصل الافعال الاباحة او الحظر

اكثر الحنفية والشافعية أو الحظر كما ذهب اليه غيرهم وقال صدر الاسلام الاباحة في الاموال والحظر في الانفس فقيل ان ذلك بعد الشرع بالادلة السمعية اي دلت على ان ما لم يقم فيه دليل التحريم ماذون فيه او ممنوع عنه وفيه ما فيه واما المعتزلة فقسموا الافعال الاختيارية وهي التي يمكن البقاء والتعيش بدونها كاكل الفاكهة مثلا الى ما يدرك فيه جهة محسنة او مقبحة فينقسم الى الاقسام الخمسة المشهورة والى ما ليس كذلك ولهم فيه قبل الشرع ثلثة اقوال الاباحة تحصيلا لحكمة الخلق دفعا للعبث وربما يمنع الاستلزام والحظر لئلا يلزم التصرف في ملك الغير بغير اذنه وقد مر ولا يرد عليهما انه كيف يقال بالاباحة والحظر العقليين وقد فرض ان لا حكم له فيه لان الفرض ان لا علم بعلة الحكم تفصيلا ولا ينافي ذلك العلم اجمالا اقول يرد عليهما انه يلزم جواز اتصاف فعل بحكمين متضادين في نفس الامر ولا ينفع الاجمال والتفصيل لان اختلاف العلة لا يرفع التناقض فتامل والثالث التوقف لان ثمة حكما معينا من

ط لا بمعنى عدم الحكم بل بمعنى عدم العلم بالحكم كما يدل عليه الدليل تدبر ١٢ عبيد

ك قوله اكثر الحنفية منهم العراقيون قالوا واليه اشار محمد فيمن هدد بالقتل على اكل الميتة او شرب الخمر فلم يفعل حتى قتل بقوله خفت ان يكون آثما لان

ورد الشرع بالخصوص فكان كالاجتهاد واذا كان خطاء فهنالك يجب العمل بما في ظهور الصواب مع عدم اتصاف الفعل بحكمين فتدبر كذا قال في المنهية ١٢

على الفعل ولكن يكون تركه اولى من فعله فهو المكروه وان ادرك جهة محسنة ضعيفة بحيث يثاب بفعله ولا يعاقب بتركه حكم بكونه مندوبا وان ادرك تساوي الفعل والترك في عدم الثواب والعقاب حكم بالاباحة هذا توضيح احسن الشروح ١٢ ٥٩ قوله دفعا للعبث يعني ان الاباحة عامة لجميع الافعال الاختيارية وهي جهة حكمة خلق الاشياء وانتفاع العباد بها دفعا للعبث لانها لو لم تكن مباحة لفات فائدة خلقها التي هي انتفاع العبد منها فيصير خلقها عبثا ولغوا ١٢ ٦٠ قوله وربما يمنع اشارة الى ما في شرح المختصر من انه انما خلق الله تعالى الاشياء ليشتهيها العبد فيصبر فيثاب عليه فلا يلزم من عدم الاباحة عبث كذا في المنهية ١٢

ـه قال المحشي ذيل قوله او ممنوع عنه بهذه العبارة الفعل فقط وتركه واجب آه وانما قال ذلك اذ لا يتصور منع الطرفين لامتناع الحكم بارتفاع النقيضين ولا يصح منع الترك فقط لان الترك عدم الفعل في الوجود وابقائه على العدم وهو مستمر من الازل فمنعه يستلزم احداث الفعل على خلاف اصل الحال الذي هو العدم بدون العلة الشرعية وهذا خلاف المفروض لان المفروض الابقاء على اصل الحال يعني عدم تغيير اصل الحال بدون العلة الشرعية واذا كان الممنوع هو الفعل والترك واجبا يكون الترك باقيا على عدمها المستمر فلا يلزم خلاف المفروض هكذا قال بعض الافاضل ١٢ محمد عبيد الله الايوبي القندهاري البيانجوي النقشبندي غفر له الباري سنة ١٣١٤هـ

المقالة الثانية في الاحكام	بيان الحكم المراد به خطاب الله تعالى

الخمسة ولا ادرى ايها واقع اقول هذا يقتضى الوقف في الخصوصية ولا ينافى ذلك العلم الاجمالي فتدبر تنبيه الحنفية قسّموا الفعل الى ما هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط كالايمان او يقبل كالصلوٰة منعت في الاوقات المكروهة والى ما لغيره ملحق بالاول وهو فيما لا اختيار للعبد فيه كالزكوٰة والصوم والحج شرعت نظرا الى الحاجة والنفس والبيت او غير ملحق كالجهاد والحد وصلوٰة الجنازة فانها بواسطة الكفر والمعصية واسلام الميت وهكذا اقسام القبح الامر المطلق مجردا عن القرينة هل للحسن لنفسه لا يقبل لسقوط كما اختاره شمس الائمة ولغيره كما في البديع لثبوت الحسن في المامور به اقتضاء فيثبت الادنى

الباب الثاني في الحكم

وهو عندنا خطاب الله تعالى المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا فنحو والله خلقكم وما تعملون ليس منه وههنا ابحاث الاول انه لا ينعكس فانه يخرج منه الاحكام الوضعية فمنهم من زاد او وضعا ومنهم من

سه قوله فتدبر ظاهر هذا الكلام كما افاد بعض الاعاظم من العجائب فان المصنف اورد على المذهبين الاولين بعدم كفاية الاجمال والتفصيل في

فان المصبوغ هو المثوب فقط ۱۲ عبيد الله قندهاری

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

المصنف رح بالايراد عليهم بعدم نفع الاجمال والتفصيل فيما سبق والقول بالاجمال والتفصيلة الآن يقال القائلين بنفع الاجمال والتفصيل كما اورد عليهم المصورح بعدم نفعهما فريق منهم والقائلين بالتوقف فريق آخر فلا يرد سؤال المحشي على هذا الفريق الزاما ايضا لعدم قول هذا الفريق بذلك ۱۲ عبيد

عفه بيانه ان الغير وان كان واسطة في الثبوت لكن العقل اذا لاحظ الوصف في الفعل يحكم ببادى الرأى انه لذات الفعل ثم اذا ادرك العلة ادرك ان هذا الوصف بالنظر الى الغير فصار ملحقا بالحسن لنفسه ثم ليت شعري انهم لم لم يعتبروا الواسطة في هذا القسم دفع حاجة الفقير وقهر النفس وتعظيم بيت الله لتكون هذه الوسائط ايضا اختيارية للعبد كما في القسم الثاني فافهم ۱۲ محمد عبيد احمد غفوله

اللهم اغفر لصاحب تصفية وتصحيح محشي هذا الكتاب ۱۲

قال المصؔ والثالث التوقف الخ اى القول الثالث من الاقوال الثلاثة للمعتزلة فى القسم الثانى من الافعال الاختيارية هو التوقف
بمعنى ان الحكم من الاحكام الخمسة موجود فى القسم الثانى فى الواقع عند الله لكن لا علم لنا على خصوصية الحكم لعدم العلم على
العلة المخصوصة فنتوقف ولم نعمل به قبل ورود الشرع قال المصؔ ولا ادرى ايها واقع الخ لفرض عدم ادراك العلة
المخصوصة فى هذا القسم قال المصؔ اقول هذا يقتضى الوقف الخ اى وجود حكم معين فى الفعل المذكور من الاحكام الخمسة
فى الواقع عند الله وعدم العلم لنا بان ايها واقع يقتضى توقف الحكم فى فعل مخصوص لعلم الاجمالى المستنبط من القاعدة
الكلية البديهية بل جاز ان يكون هذا الحكم الخاص معلوما لنا منها تفصيل المقام ان الغرض من هذا الكلام اعنى قوله اقول الخ
هو الاعتراض على المعتزلة بلزوم التناقض عليهم بان التوقف بهذا المعنى هو توقف الحكم الخاص فى الفعل الخاص موجودا
فى الواقع عند الله لكن لم يكن لنا علم على خصوصية الحكم تفصيلا كالوجوب والحرمة مثلا لعدم العلم على العلة الخاصة فوجد
فيه التوقف فلا يعمل به بل ينتظر الى ورود الشرع وجاز ان يكون هذا الحكم الخاص معلوما لنا من القاعدة الكلية البديهية
فلم يوجد فيه التوقف فلزم التناقض بناء على ان اختلاف العلة لا يرفع التناقض وبهذا اظهر الفرق بين الاعتراضين بان
هناك لزوم التناقض فى اتصاف الفعل الواحد بحكمين متضادين بالنسبة الى العلة الخاصة وبالنسبة الى العلة العامة
وههنا لزم التناقض باعتبار التوقف بالنسبة الى العلة الخاصة وعدم التوقف بالنسبة الى القاعدة الكلية وبهذا اندفع ما
فى الحاشية له من ان هذا الكلام الخ فافهم وبعد النظر بالدقة فيما قلنا لا اظنك شاكا فى تلك الحاشية فتامل ولا تكن من الغافلين
قال المصؔ تنبيه الخ اى هذا تنبيه وهو اسم لكلام لاحق اشير اليه فى كلام سابق اجمالا وههنا كذلك لانه ذكر فى السابق ان الحسن
والقبح سواء كان لذات الفعل اولصفته فعلم منه الاقسام الاربعة اجمالا كما لا يخفى ثم خلاصة الغرض من هذا الكلام الى قوله الباب
الثانى الخ بيان الامرين الاول بيان تقسيم الفعل الى الاقسام الاربعة الاول هو حسن لنفسه لا يقبل السقوط واليه اشار بقوله الى
ما هو حسن لنفسه لا يقبل الخ والثانى هو حسن لنفسه يقبل السقوط واليه اشار بقوله اويقبل الخ والثالث ما هو حسن لغيره ملحق
بالاول واليه اشار بقوله والى ما لغيره ملحق الخ والرابع ما هو حسن لغيره غير ملحق بالاول واليه اشار بقوله اوغير ملحق الخ و
الثانى بيان الاختلاف فى الامر المطلق هل للحسن لنفسه اوللحسن لغيره واليه اشار بقوله الامر المطلق الخ قال المصؔ الحنفية قسموا الخ
دون الاشاعرة لانهم لا يقولون بالحسن الذاتى بل الحسن والقبح عندهم بامر الشارع ونهيه فما شرعيا ليس الا قال المصؔ الى ما حسن لنفسه الخ
اى لذاته اى يكون مقتضى ذاته بمعنى ان لا يكون غير الفعل واسطة فى ثبوت الحسن اصلا لا واسطة فى العروض ولا احد قسمى الواسطة
فى الثبوت وما قال بعض الاعاظم فى شرح الحسن لنفسه اى من غير واسطة فى الثبوت فلعل المراد به اعم من الواسطة فى العروض ونفى
الواسطة مطلقا لا ما هو المتعارف من الواسطة فى الثبوت اعنى الواسطة التى تتصف ذو واسطتها بالحسن بالذات سواء كانت الواسطة
متصفة لانه اعتبر الواسطة فى العروض فى قسم فى مقابلة الحسن لنفسه فلا بد من نفيه ههنا كذا قال الفاضل الخير الآبادى واقسام
الواسطة وامثلتها ما حرره مولنا مد ظله فى الدرة عه فافهم قال المصؔ لا يقبل السقوط كالايمان الخ اى سقوط التكليف المطلق والمراد من
سقوطه سقوط عن المكلف فلا يرد ان المجنون والصبى الغير العاقل يسقط عنه التكليف بالايمان فلا يصح القول بان الايمان لا يقبل سقوط
التكليف وجه عدم الورود ظاهر لانهما ليسا بمكلفين قال فى الحاشية المعلقة على قوله كالايمان اى التصديق القلبى فانه لا يسقط لا كراه
فانه كمال النفس بذاته انتهت وجه التخصيص بالتصديق القلبى ان الاقرار باللسان قد يسقط كما فى صورة الاكراه والتصديق القلبى
لا يسقط فيه قطعا فاختار فى الايمان مذهب من يقول ان الاقرار باللسان ليس جزء من الايمان ولا شرطا له بل هو شرط لاجراء
احكام الدنيا كان المنافق لما وجد منه الاقرار دون التصديق القلبى كان مؤمنا فى احكام الدنيا كافرا عند الله تم وههنا كلام طويل
ليس هذا موضعه كذا قال الخير الآبادى قال المصؔ كالصلوة منعت فى الاوقات المكروهة الخ فسقط حسنها فى هذه الاوقات واعترض
عليه صاحب التحرير فى الحاشية سلمه بما توضيحه ان حسن الافعال ان كان مقتضى ذواتها فلا يمكن تخلفه عنها لامتناع تخلف مقتضى الذات
عنها فالصلوة فى الاوقات المكروهة حسنها الذاتى لم يزل انما عرض لها القبح لاجل العارض الذى هو الوقوع فى تلك الاوقات وكذا فى الصلوة
حالة الحيض والنفاس فان حسنها الذاتى لم يتخلف بعروض عارض فاين السقوط واجاب المصؔ فى تلك الحاشية بما خلاصته ان المراد من السقوط
عدم اعتباره فى الاحكام لا سقوطه وأساغه يرد ما قال صاحب التحرير وزيادة اعتبار العارض على الذاتى فى الحكم ليس بعزيز كما ترى من
الضرورة فى اباحة الميتة اقول قد عرفت فيما سبق ان الذاتى قد يطلق على ما يكون مقتضى الذات بلا امر زائد اصلا وقد يطلق على ما
يقتضيه الذات اذا خليت وطبعها وتخلف القسم الاخير من الذاتى عن الذات غير ممتنع والمراد بالذاتى ههنا هو هذا المعنى فالايراد الذى
ذكر فى التحرير غير متوجه لبنائه على ان المراد من الذاتى المعنى الاول واما جواب المصؔ فمبنى على تسليم ان المراد بالذاتى هو المعنى الاول وبالجملة
على تقدير ارادة المعنى الثانى من الذاتى لا وجه للايراد ولا للجواب اصلا فافهم قال المصؔ وهو اما ان يكون فيما لا اختيار للعبد فيه الخ اى الملحق بالاول
اما يكون فيما لا اختيار للعبد فيه اى فى الغير فيح لا يكون هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فيكون الواسطة سفيرا محضا فى ثبوت
الحسن للفعل فهو قريب للحسن لنفسه فكان ملحقا به قال المصؔ نظرا الى الحاجة والنفس والبيت الخ وهذا ظاهر فى ان مختار المصؔ ان الوسائط
نفس الحاجة وشهوة النفس والبيت لا دفع الحاجة وقهر النفس وزيارة البيت لانها عين الزكوة والصوم والحج فكيف تكون وسائط حسنها فلا يرد ان
الوسائط دفع الحاجة وقهر شهوة النفس وزيارة البيت وهى فى اختيار العبد فكيف تكون العبادات الثلث باعتبار كونها وسائط غير اختيارية ملحقة
بالاول وجه عدم الورود ان الوسائط التى ذكرتم عين تلك العبادات وليست وسائط حسنها والمراد من العينية صدقها عليها فلا يرد ما يرد فافهم
قال المصؔ اوغير ملحق الخ وهو فيما يكون للعبد اختيار فى الغير اعنى الواسطة فيح كان هذا الغير فعلا اختياريا صالحا لان يتصف بالحسن فتكون الواسطة
فيه واسطة فى العروض او احد قسمى الواسطة فى الثبوت فالاول هو الذى يكون اتصاف الفعل بالحسن بتبعية الواسطة بعيد عن الحسن لنفسه غاية
البعد والثانى الذى هو احد قسمى الواسطة فى الثبوت اعنى ما يكون الواسطة وذو الواسطة كلاهما متصفين بالحسن قريب من الواسطة

فى العروض لاتصاف الواسطة به فهو ايضا بعيد عن الحسن لنفسه فلا يلحقان به فافهم قال المصؔ كما اختاره شمس الائمة الخ وجه اختياره ما بينه المحشى فى
الحاشية سلمه لكن يرد عليه ان القول بان الطلب الحتمى يقتضى اعلى انواع الحسن تحكم بحت الا ترى ان فى العبادات الاربعة طلبا حتميا وليس الحسن لذاته

تحت الحكم الخاص فى الفعل الخاص موجودا ... او غير متصفة لانه

ن بجهة خصوصية وجه الاقتضاء ظاهر من العبارة قال المصؔ ولا ينافى ذلك الخ اى ولا ينافى توقف الحكم فى فعل مخصوص م

غير قابل للسقوط قال بعض الاكابر هذا النقل ليس بمطابق للاصل فانه قال والاوضح عندى ان مطلق الامر يثبت حسن المامور به بعينه ولم يوجد فى كتابه اثر عدم قبول السقوط قال الخير الآبادى والحق ما قيل ان الامر المطلق للطلب الحتمى وهو انما
يتصور من الحكيم الامر اذا تصور حسن الفعل لذاته اولغيره قابلا للسقوط اولا فيحصل الطلب المذكور من الاقسام الاربعة للحسن فان المنظور للحكيم الامر فى مقام خاص حسن خاص وفى مقام آخر حسن آخر فاقتضاء البعض دون البعض كما ينادى عليه المذهبان

ثم لما جرت عادة الطلبة بل اكثر الاساتذة على ان لا يقرءون هٰذا الكتاب الا الى هٰذا الباب الثانى وذالك لقصور هممهم واشتغالهم بهٰذا وذاك رفعنا القلم عن التشريح بعد هٰذا الباب لئلا يكون منسج العنكبوت والى الله المشتكى.

بخط وکتابت مولوی محمد لعل منیب

اعلان و اشتہار

کتب مؤلفِ عبد ضعیف کہ چاپ شدہ و در کتب خانہ دریافت میشود خصوصًا در مکتبہ عربیہ و مکتبہ اسلامیہ و مکتبہ نہضۃ الحدیث قرار ذیل است.

اسامی کتب مؤلفہ و مطبوعہ

(١) الهام الباري على معلقات البخاري
(٢) التقرير المفهم على مقدمة الصحيح المسلم
(٣) فيض الغنى على الجامع الترمذي
(٤) فضل الودود على سنن ابي داؤد
(٥) التقرير الوافي على سنن النسائي
(٦) التقرير الصالحي على مقدمة الشيخ الدهلوي كلاهما في مجلد
(٧) ذخيرة الدارين على تفسير الجلالين
(٨) الارغستاني على تفسير البيضاوي
(٩) الطريق المستوي على المثنوي المعنوي
(١٠) القول المعول على شرح المطول
(١١) جمع الفرائد على شرح العقائد
(١٢) رفع الغواشي على الخيالي والحواشي
(١٣) غاية الانتباه على شرح حمد الله
(١٤) المحاكمة على مشاجرات الكافية
(١٥) الشرح المنظم على متن المسلم

فی الحد القصص لان فیہا ایضا اقتضاء ضمنیا فانہ یفہم منہا ایجاب الاجتناب عن امثال افعالہم السیئۃ واتیان امثال افعالہم الحسنۃ اجاب بقولہ والقصۃ الخ وحاصل الجواب ان القصۃ لہا اعتباران اعتبار انہا حکایۃ عما وقع فہذا الاعتبار لا اقتضاء فیہ اصلا لا صریحا ولا ضمنا واعتبار انہا واجبۃ الاعتبار الم یدل دلیل علی نسخہ فبہذا الاعتبار حکم ۱۲ ۵۳ قولہ مقدم علیہ فان الاقتضاء یفہم من السببیۃ والمقدم لا یکون عین المؤخر فلم یکن مندرجا تحتہ فذلک المذکور لا یضرنا فان الاقتضاء المفہوم من السببیۃ المتاخر عنہا انما ہو الاقتضاء الصریحی لا الضمنی ونحن نرید بالاقتضاء المعنی الاعم الشامل للصریحی والضمنی فاحد الفردین الصریحی والآخر الضمنی ولا مضائقۃ ان یکون بمعنی واحد شاملا للمتقدم والمتاخر نعم المتقدم بما ہو متقدم لا یشمل المتاخر والذین لم یرید فی التعریف لفظ وضعا جواب آخر یمنع کون الاحکام الوضعیۃ من المعرف فانہم یقولون بانا لا نسمیہا حکما کذا فی احسن الشروح ۱۲ ۵۴ قولہ وان سمی غیرنا ولم یخرجہ منہم تقسیم الحکم الی الاحکام التکلیفیۃ والوضعیۃ وان ثبت فکان کتقسیم المستثنی الی المتصل والمنفصل وتعریف المتصل بالمخرج بالا واخواتہا والاحکام الوضعیۃ لما کانت علی انحاء شتی ولم یکن جمعہا بحد واحد جامع قسموہا الی الاقسام وعینوا الکل قسم حکما خاصا کذا فی احسن الشروح ۱۲ ۵۵ قولہ قدیم فان الخطاب ہو الکلام والکلام الالٰہی لیس لفظیا حادثا بل ہو کلام قائم بذات اللہ تعالیٰ لیس من جنس الحرف والصوت وہو قدیم کسائر صفاتہ تعالیٰ ۱۲ ۵۶ قولہ وما ثبت قدمہ امتنع عدمہ والاولی ان یقال ما ثبت عدمہ امتنع قدمہ وحاصلہ انہ اذا ثبت عدم الحکم امتنع قدمہ وثبت حدوثہ فثبت حدوث الحکم ولا یجوز تفسیر القدیم بالحادث ۱۲ ۵۷ قولہ ان الحادث ہو التعلق حاصلہ المنع علی الکبری فہو المعتمد منع علی ثبوت النسخ وتفصیلہ ان الایراد ان الحکم الازلی منسوخ بمعنی ان الحکم اذا ثبت بذاتہ لا یرتفع عن الثبوت فہو ممنوع وان ارید ہو فلا ضیر فان مذہبنا ان الاحکام کلہا قدیمۃ من صفات اللہ تعالیٰ کالعلم والقدرۃ لکن تعلقہا بالعبد لیس فی القدم بل انی الحدوث فالحکم ہو اقیموا الصلوۃ قدیم وانما تعلقہ بالانسان بحیث یصیر مکلفا بہا انما ہو بعد البلوغ والوقوف علی التبلیغ ۱۲ ۵۸ قولہ ان الحادث آخر یعنی ان الحکم والخطاب کلیہما تعبیران عن صفۃ بسیطۃ قدیمۃ لکن تعلقہا بخصوصیات المحکوم والمحکوم بہ تنجز انی عالم الوجود حادث یقتضی وجودہما ومن ہذہ الحیثیۃ یوجد اقسامہا من الوجوب والحرمۃ وغیرہا فیجاز تعبیر احدہا بالآخر فافہم ۱۲ ۵۹ قولہ منقوض باحکام افعال الصبی والحاصل ان بعض افراد المحدود خارج عن الحد فان حکم القائل بان صلوۃ الصبی مندوبۃ وبیعہ صحیح عند الاذن کما ہو مذہبنا ووجوب الحقوق المالیۃ کضمان المتلفات من المال والعقو علی ذمتہ حکم النبۃ ولیس بمتعلق بفعل المکلف فان الصبی لیس کذلک کما سیاتی فی باب المحکوم علیہ ان شاء اللہ تعالیٰ ۵۹ قولہ والصحۃ عقلیۃ فانہا تتم بالمطابقۃ یعنی ان الصحۃ عبارۃ عن کون الشئ مطابقا للحقیقۃ المعتبرۃ شرعا فصحۃ البیع عبارۃ عن مطابقۃ للحقیقۃ المبینۃ فی الشرع والمراد بالمطابقۃ کونہ فردا منہا ولا ریب ان ہذا المعنی عقلی غیر مفتقر الی الشرع فلا یکون حکما ۱۲ ۶۰ قولہ وفیہ ما فیہ فان اللہ لا یضیع اجر من احسن عملا فلا یکون الصبی محروما عن الثواب وترتب الثواب علی صلوۃ معنی مندوبیتہا والعذر عکس من الاحکام الخمسۃ المشہورۃ وتحقیقہ ان تنبیہ یعرف بالثواب علی قولہ والثواب الماخوذ فی تعریفہ اعم من ان یکون من جہۃ فضل اللہ تعالیٰ او من جہۃ افعال العباد بل الاول بتدقیق النظر یرجع الی الثانی کذا فی احسن الشروح ۱۲ ۶۱ قولہ غیر الکتاب من السنۃ والاجماع والقیاس لانہ لیس بخطاب اللہ تعالیٰ بل خطاب الرسول صلی اللہ علیہ وآلہ وصحبہ وسلم والمجتہد ۱۲ ۶۲

بیان ایراد علی حد الحکم ای خطاب اللہ تعالیٰ واجوبتہا	المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام

لم یزد فتارۃ یمنع خروجہا عن الحد فان الاقتضاء اعم من الصریحی والضمنی والقصۃ من حیث ہی قصۃ لا اقتضاء منہا وما فی التحریر ان الوضع مقدم علیہ لا یضر لصدق الاعم وتارۃ یمنع کونہا من المحدود فانا لا نسمی حکما وان سمی غیرنا ولا مشاحۃ الثانی من المعتزلۃ ان الخطاب عندکم ای الکلام النفسی قدیم والحکم حادث لثبوت النسخ وما ثبت قدمہ امتنع عدمہ والجواب ان الحادث ہو التعلق فافہم الثالث منقوض باحکام افعال الصبی من مندوبیۃ صلوتہ وصحۃ بیعہ ووجوب الحقوق المالیۃ فی ذمتہ اولا واجیب بانہ لا خطاب للصبی وانما للولی لتحریض ولہ الثواب وعلیہ الاداء والصحۃ عقلیۃ لانہا تتم بالمطابقۃ وفیہ ما فیہ الرابع انہ یخرج ما یثبت بالاصول الثلثۃ غیر الکتاب والجواب انہا کاشفۃ عن الخطاب فالثابت بہا ثابت بہ واما عدم عد نظم القرآن منہ مع انہ کاشف عن النفسی فلان الدال کانہ المدلول وما عن الحنفیۃ ان القیاس مظہر بخلاف السنۃ والاجماع فمبنی علی

۵۱ قولہ اعم من الصریحی والضمنی فان الاحکام الوضعیۃ فیہا اقتضاء ضمنی فانہ یفہم من سببیۃ الوقت للصلوۃ انہا واجبۃ عند زوال الشمس فہذا الوجوب ان لم یکن مذکورا فی بیان السببیۃ غیر اقتضاء الوقت للصلوۃ لکنہ یفہم التزاما قال فی المنہیۃ ای سلمنا انہ غیر الاقتضاء لکنہ متضمن لہ لان سببیۃ الزنا الوجوب الحد فی قوۃ وجوب الحد عند الزنا وعلیہ نقس انتہی ۱۲ ۵۲ قولہ والقصۃ من حیث الخ ولما کان لقائل ان یقول انہ یدخل

اللہم اغفر

قولہ کاشفۃ عن الخطاب لان وجوب اطاعۃ الرسول والاجماع والقیاس انما ہو بایجاب اللہ تعالیٰ فاذن ہم کاشف عن الایجاب الذی ہو خطاب اللہ تعالیٰ ۱۲ ۶۳ قولہ ثابت بہ ای بالخطاب الالٰہی لان خطاب الرسول علیہ السلام والاجماع وقیاس المجتہد مستند الی خطابہ تعالیٰ فلا یخرج عن الحد ما ثبت بالاصول الثلثۃ لان المراد من خطابہ تعالیٰ خطابہ ابتداء وانتہاء ولما کان ہہنا مظنۃ ان یقال ان نظم القرآن ایضا کاشف عن الخطاب النفسی الذی ہو الحکم والخطاب فلم لم یطلق الکاشف علیہ قال واما عدم عد نظم القرآن الخ ۱۲ ۶۴ قولہ وما عن الحنفیۃ الخ فان قلت سلمنا ان عدم عد نظم القرآن من الکاشف کذلک لکن عدم عد السنۃ والاجماع من الکاشف مخالف لما علیہ الحنفیۃ رح من ان القیاس مظہر دون السنۃ والاجماع فان الکل حینئذ من الکواشف فالتفرقۃ بین القیاس وبین السنۃ والاجماع تحکم یجاب بما اجاب الماتن رح بقولہ وما عن الحنفیۃ الخ فافہم ۱۲

صہ اقول تفصیل الکلام النفسی وبیان المذاہب فیہا ودلیل اثباتہ والنقض والابرام فیہ مذکورۃ فی شرح العقائد النسفیۃ للعلامۃ التفتازانی وحاشیۃ المولی الخیالی رح علی ہذا الشرح وحواشی الفاضل اللاہوری رح علی الخیالی فراجع الیہا ۱۲ عجیبہ

ط اقول لما كان المصنف رح بحر من العلم لا ساحل له فاعلم وجد من المتبادر تفسير الخطاب بما يفهم اى يصلح للافهام وبما افهم وعلى هذا فيصح تفريع الاختلاف فى تسمية الكلام خطابا فى الازل

كما قال احسن الشارحين ان النزاع المذكور مع كونه لفظيا ليس من دأب المحصلين فى طبقة السماوية فان الخطاب عبارة عن توجيه الكلام نحو الغير وعبارة عن الكلام الموجه نحو الغير بالقوة ليس توجيها بالحقيقة فصدق المشتق لابد له من قيام مبدأ الاشتقاق فى الحال فالتوجيه فى المآل ليس معنى التفسيرين المذكورين فالحق انه ليس بخطاب فى الازل حقيقة بل فيما لا يزال انتهى ١٢ ملخصه قوله ويبتنى عليه انه حكم الخ فالكلام ان كان خطابا فى الازل فهو حكم فيه وان لم يكن خطابا فيه لم يكن حكما كذا فى المنهية اقول كما قال احسن الشارحين ان سلمنا ان نفى كونه خطابا فى الازل يستلزم نفى كونه حكما فيه فان رفع احد المتساويين للعرف اى لكونه مستلزما رفعه ورفع المعرف بالكسر يستلزم رفع المعرف بالفتح ١٢ ملخصه قوله وهو نفس الامر النفسى فان الايجاب هو الخطاب المقتضى بعين الامر النفسى على هذا قس الاحكام الباقية ١٢ ملخصه قوله وكراهة التحريم ان كان ذلك الطلب للكف فالاحكام اذن سبعة الافتراض والواجب والحرام والكراهة التحريمية والندب والكراهة التنزيهية والاباحة ١٢ ملخصه قوله وكراهة التحريم وحكم الافتراض والتحريم ان منكرهما كافر وحكم الواجب وكراهة التحريم ان منكرهما ليس بكافر بل عاص يستحق العقاب ثم يقاس عليه حال الدال على الطلب التحريمى بدليل قطعى لا شبهة فيه ثبوتا ودلالة فمنكره كافر وهو الندب ان كان طلبا للفعل وكراهة التحريم ان كان طلبا للكف وان ثبت الطلب التحريمى للفعل او الكف بدليل ظنى فيه شبهة يكون كافرا بل عاصيا فان كان للفعل يدخل فى الندب وان كان للكف يدخل فى كراهة التنزيه فهذه ثمانية اقسام الحكم الطلبى والحكم التخييرى اعنى الاباحة فهو ايضا قسمان لانه اما ان يثبت بالدليل القطعى فمنكره كافر او بالظنى عشرة اقسام لو انما اعتبروا سبعة اقسام وذكروا التفصيل فى كراهة التنزيه والندب والاباحة لان الطلب الحتمى عمدة فى باب الاحكام لكثرة تعلقه بالاعتقاديات والعبادات وللخوف على تاركه ١٢ ملخصه قوله ويشاركانهما اى الافتراض والوجوب متشاركان فى استحقاق العقاب بترك فعلهما والتحريم وكراهة التحريم متشاركان فى استحقاق العقاب بترك الكف فضمير الفاعل للايجاب وكراهة التحريم وضمير المفعول للافتراض والتحريم ١٢ ملخصه قوله فى استحقاق العقاب بالترك يرد عليه ورود ما ظاهره ان تارك الحرام والمكروه بالكراهة التحريمية لا يستحق العقاب وان اريد تركهما من حيث الحرمة والكراهة بمعنى عدم الاعتقاد بهما فمع ان الظاهر من كلامهم ان تاركهما عاص وليس بكافر ومنكر الحرام كافر يتوجه عليه انه لا تخصيص للمكروه والحرام فيه بل المباح الثابت اباحته بدليل قطعى يشارك فى الحكم المذكور فان تارك المباح من تلك الجهة يستحق للعقاب بل كافر فلو ان المراد بالترك ترك العزيمة اى الكف عن فعل تركهما عبارة عن مباشرتهما ولا ريب ان مباشرة المكروه والحرام يوجب استحقاق العذاب واذا ثبت اشتراك المكروه والحرام فى استحقاق العذاب بالترك بالمعنى المذكور قال محمد الخ كذا فى احسن الشروح ١٢ ملخصه قوله انه الى الحرام والحاصل ان النزاع ليس بمعنوى بل لفظى فان محمدا لا يكفر جاحد المكروه ١٢ ملخصه قوله على المسامحة بان يقال اريد بالحكم حين تقسيمه الى الوجوب والحرمة تجوزا ما ثبت بالخطاب وحين تقسيمه الى الايجاب والتحريم حقيقة الايجاب فالاول معنى مجازى فى اصطلاح فن الاصول والثانى معنى حقيقى فيه ١٢ ملخصه قوله مختلفان بالاعتبار فلا باس بجعلهما من اقسام الحكم لانه ليس ههنا صفة حقيقية قائمة بالفعل حتى يسمى وجوبا وحرمة فان الفعل معدوم ولا يتصف المعدوم بصفة حقيقية فاذن ليس الا صفة الحاكم وهو معنى افعل ولها اعتباران اعتبار قيامها بالفاعل ونسبتها اليه وحينئذ يسمى ايجابا واعتبار تعلقها بالفعل

× لانهم لما وجدوا الاحكام ما ثبت بدليل قطعى مخالفة لما ثبت بدليل ظنى لاحظوا ١٢ ص

المقالة الثانية فى الاحكام	بيان الاختلاف فى تسمية الكلام فى الازل خطابا

انه اصرح فى الفرعية فتامل ثم فى تسمية الكلام فى الازل خطابا خلاف والحق انه ان فسر بما يفهم كان خطابا فيه وان فسر بما افهم لم يكن بل فيما لا يزال ويبتنى عليه انه حكم فى الازل او فيما لا يزال ثم الاقتضاء ان كان حتما لفعل غير كف فالايجاب وهو نفس الامر النفسى او ترجيحا فالندب والكف حتما فالتحريم او ترجيحا فالمكروه والتخيير الاباحة والحنفية لاحظوا حال الدال فقالوا ان ثبت الطلب الجازم بقطعى فالافتراض والتحريم او بظنى فالايجاب وكراهة التحريم ويشاركانهما فى الاستحقاق العقاب بالترك ومن ههنا قال محمد رحمه الله تعالى كل مكروه حرام تجوزا والحقيقة ما قاله انه الى الحرام اقرب هذا واعلم انهم جعلوا اقسام الحكم مرة الايجاب والتحريم واخرى الوجوب والحرمة فحمل بعضهم على المسامحة وبعضهم على انهما متحدان بالذات ومختلفان بالاعتبار فان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم سمى ايجابا واذا نسب الى الفعل سمى وجوبا واورد ان الوجوب مترتب

١ قوله اصرح فى الفرعية فان القياس يحتاج الى مقيس عليه حال اخذ الحكم من القياس بخلاف السنة والاجماع اذ لا يحتاج كل واحد منها فى حال اخذ الحكم منها الى شئ سواها فلهذه الفرقة نسبوا اثبات الحكم اليهما وكشف الحكم الى القياس فتامل ١٢ ٢ قوله تسمية الكلام الخ فقد اختلف فى تسمية الكلام فى الازل فى انه خطاب ام لا ١٢ ٣ قوله والحق انه نزاع لفظى فانه ان فسر بالذى يفهم فى الحال او فى الماضى لم يكن خطابا فان الكلام الازلى لم يكن مفهما لاحد من المخلوقات لعدم وجودهم وان فسر بالذى يفهم فى الجملة ولو فى الاستقبال يكون خطابا بالفهم بعد حدوث البعثة للمبلغ والمبلغ اليهم والحق عندك

اللهم اغفر لصاحبه

فانه متعلق بالفعل وبهذا الاعتبار يسمى وجوبا وهذا معنى قوله ان معنى افعل اذا نسب الى الحاكم ١٢ ١٢ قوله فان معنى افعل اذا نسب الخ قال فى المنهية وتحقيقه ان الحكم نفس خطاب الله تعالى فالايجاب هو نفس قوله افعل وليس للفعل منه صفة حقيقية فان القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو اذا نسب الى الحاكم الخ واورد ان ما ذكرنا يدل على ان الفعل لا يتصف بصفة حقيقية قائمة به واما انه لا يتصف بصفة اعتبارية وهو كونه بحيث يتعلق به الايجاب فالدليل لا يدل عليه بل هذا هو الظاهر فيكون كل من الموجب والواجب متصفا بما هو قائم به حقيقة فتامل اقول ليس الوجوب صفة للفعل الخارجى فى مرتبة حقيقية بل انما يحدث بالفعل نظرا عليه والمعدوم ما دام معدوما لا يتصف بصفة ثبوتية حادثة وحينئذ لا حظ للفعل من الوجود الا وجود الفعل متعلقا به تعلق الطلب بالمعدوم لان الانتزاعى لا وجود له الا بوجود المنتزع عنه فوجود الفعل هو الايجاب وهو الوجوب الا بالاعتبار فتدبر ١٢

اونيما لا يزال فلا يعترض عليه بان الخطاب توجيه الكلام او الكلام الموجه لانه تفسير آخر للخطاب غير ما فرع عليه المصنف الاختلاف اللفظى بين الفريقين فلا يرد سؤال غاية السفاهة كما فهم ١٢ ابو الفضل محمد عبد الصمد الهمى

عه قوله غير كف اه اقول غرضه الاحتراز عن النهى نحو لا تزن لان فيه حتما لفعل وهو الكف عن الزنا لكن يرد عليه انه على هذا ينبغى ان لا يكون كف عن الحرام ايجابا ونحو هذا كثير مع انها ايجاب لانه لا يدخل فى باقى الاقسام كما لا يخفى وما قيل انه ينبغى ان يسقط قيد غير كف عن تعريف الايجاب فيرد عليه انه على هذا يدخل النهى فى الايجاب لان فيه ايضا حتما لفعل وهو الكف فلا يكون الاقسام متباينة والجواب عن اصل الاعتراض ان الاعتبار فى هذه الاقسام لنفس الصيغة مع قطع النظر عن المتعلق فقوله كف عن الحرام باعتبار نفس صيغة كف ايجاب وعلى هذا يظهر الجواب عما يرد على تعريف النهى والتحريم بقوله لا تكف عن الصلوة بان فيه نهيا عن الكف فهو تحريم مع انه لا يصدق عليه تعريف التحريم فتدبر ١٢ محمد عبيد الله القندهارى الابولى السليمانخيلى عفى عنه ١٢

م والحاصل ان استحقاق العقاب والعذاب كما يكون بترك العزيمة فى التحريم اى بترك الكف عن الحرام يعنى اتيانه وكذا بترك العزيمة فى الافتراض اى بترك اتيان الفرض كذلك يستحق العقاب بترك العزيمة فى الايجاب وهو عدم اتيان الواجب ويستحق العقاب بترك العزيمة فى كراهة التحريم وهو عبارة عن عدم الكف عن المكروه التحريمى فافهم ١٢ محمد عبيد الله

عه يعنى اراد محمد رح بقوله كل مكروه حرام انه يستحق العقاب بترك الكف عن المكروه التحريمى بذكر الملزوم وارادة اللازم المشترك بقرينة صارفة عن حقيقة كلامه لان محمدا يكفر جاحد الحرام ولا يكفر جاحد المكروه التحريمى كما لا يخفى ١٢ محمد عبيد الله عفى عنه

۵۱ قوله على الاخر فان العقل لا ينقبض من تجويزه بل سواد غير موجودة فان الماهية بشرط شيء متحد مع الماهية بشرط مع ان الثانية متاخرة عن الاولى كما قال الشيخ ابو علي بن سينا والحاصل ان المراد بالمغايرة المغايرة بالذات فنحن نمنعه وان اراد غيرها فلا ضير لنا ولا ينفعه وايضا ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال والمقولات متباينة بالذات فلا يصح القول بالاتحاد بين الوجوب والايجاب واشار الى جوابه بقوله قال السيد الخ ۱۲ ۵۲ قوله من مقولة الانفعال وهما متباينان بالذات فلا يمكن الاتحاد بين الايجاب والوجوب وحاصل الجواب انه لا تباحتي كون الشيء باعتبار مقولة وباعتبار آخر في مقولة آخرى ۱۲ ۵۳ قوله تصادق المقولات الحقيقية لان الخطاب النفسي الذي هو الكلام النفسي من مقولة الكيف عندهم وليس بفعل ولا انفعال حقيقة الا بالاعتبار كذا في المنهية ۱۲ ۵۴ قوله ليس بممتنع فلا باس بان يصدق عليه باعتبار انتسابه الى الحاكم الفاعل فعل اي هيأة تاثيرية وباعتبار نسبته الى الفعل المفعول انفعال اي هيأة تاثرية ۱۲ ۵۴ قوله ليس بممتنع اعلم ان الفعل له معنيان احدهما التاثير مطلقا وثانيهما التاثير التجددي وهذا المعنى هي المقولة وكذا الانفعال يطلق على معنيين الاول مطلق التاثر والثاني التاثر التجددي والوجوب انفعال بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني وكذا الايجاب فعل بالمعنى الاول لا بالمعنى الثاني فلا يلزم صدق المقولات المتباينة على تقدير اتحاد الايجاب والوجوب كذا في احسن الشروح ۱۲ ۵۵ قوله فلا يتصادقان ولو بالاعتبار ووجه عدم الورود ان قول الشيخ انما هو في المقولات الحقيقية دون الاعتبارية ونحن انما ندعي صدق الاعتبارية وبينهما فرق بين ۱۲ ۵۶ ثم خطاب الوضع لما فرغ عن تقسيم الاقتضاء والتخيير الخطاب التكليفي شرع في تقسيم الوضعي فقال ثم خطاب الوضع الخ ۱۲ ۵۶ ثم خطاب الوضع سواء كان داخلا في حد الحكم التكليفي بان يجعل الاقتضاء اعم من الصريحي والضمني او لا يكون داخلا فيه بل يكون مغائر الحكم التكليفي ۱۲ ۵۷ قوله كالابوة فانها منعت من القصاص مع وجود السبب وهو القتل ظلما ۱۲ ۵۸ قوله كالدين في الزكوة لان الشارع جعل النصاب الفارغ عن الحوائج الاصلية سببا لوجوب الزكوة وادا الدين من الحوائج الاصلية فالدين مانع عن انعقاد السبب فان قيل كما ان الابوة مانعة لحكم القصاص كذلك يجوز ان يكون الدين مانعا لحكم الزكوة ايضا فما الفرق بين المانعية للسبب في اصطلاح اهل الشرع يطلق على ما جعل الشارع مدار الحكم وجودا وعدما وهو في الاول القتل ظلما وفي الثاني النصاب المعنى بخلاف المانع فانه يطلق على ما جعل الشارع مدار الحكم وجودا وعدما بعكس السبب بمعنى ان عند عدم المانع وجود الحكم وعند وجوده عدمه والابوة كذلك فاما الدين فليس بهذه الشابة بل هو مانع بالنسبة الى النصاب المعنى لا بالنسبة الى الحكم لانه لو فرض عدم الدين لا يلزم وجوب الزكوة لانه يجوز ان لا يكون النصاب مع عدم الدين فلا يكون الدين مدارا للحكم حتى يكون مانعا بل هو مانع بالعرض فوضح الفرق ۱۲ ۵۹ قوله للبيع اي لصحة البيع فهي حكم والقدرة على تسليم المبيع شرطت لانعقاد ذلك الحكم اي صحة البيع وجوازه ۱۲ ۵۱۰ قوله تعظيم الباري تعالى وقد شرطت الطهارة في الصلوة لاجل التعظيم الذي هو سببها فانه يفقد بفقدان الطهارة ۱۲ ۵۱۱ قوله هذا اعلم ان السبب عبارة عن المعرف للحكم الشرعي بمعنى ان يعرف وجود المسبب عند وجود السبب ويعرف عدمه عند عدمه والعلة حقيقة ما لها تاثير في وجود المعلول بحيث لولاها لامتنع في الواقع ولا تاثير في الحقيقة الا لله سبحانه لكنه تعالى ربط المسببات باسبابها والاحكام بعللها فالاسكار بالنسبة الى التحريم وكذا سائر العلل المعتبرة في باب القياس ليست عللا حقيقية بل هي معرفات بالحقيقة فلا يتوهم ان حصر الحكم الوضعي في السبب والمانع والشرط فاسد لوجود القسم الرابع وهي العلة الحقيقية وليست بسبب لانه عبارة عن المظهر فقط ولما فرغ عن بيان حد الحكم واقسامه قال والآن الخ ۱۲ ۵۱۲ قوله ولنقدم الخ منها ما قدم المصنف ذكره هو الاقتضاء الحتمي اي ما يكون مطلوبا طلبا حتميا توضيحه ان الطلب الحتمي للفعل من كل واحد انما يتصور لو تصور امتناع تركه من كل واحد فانه ما دام جواز الترك من جانب الشارع لا يجعل الا اقتضاء الحتمي واما ترك من واحد منهم جائز بالاستقلال والانفراد ثم يبطل في ضمن الترك من كلهم اجمعين فمع تجويز الترك عن كل واحد واحد لا يتصور الاقتضاء الحتمي واذا تركوا الفعل كلهم واحدا احدا انما كلهم تحقيق الوجوب عليهم بالمعنى المذكور ههنا اعني استحقاق العذاب بالترك فتامل فيه كذا في احسن الشروح ۱۲ ۵۱۳ قوله تاركه قال في المنهية زاد ابن الحاجب قوله في جميع وقته لادخال الواجب الموسع كوقت صلوة الظهر مثلا اذ لا ياثم تاركه في الجزء من ذلك الوقت وانما يستحق العقاب لو تركه في تمام وقته فلا يرد ان هذا التعريف لا يشمل الواجب الموسع) والقاضي قوله بوجه ما ليدخل الموسع والكفاية) زعما منهما انه لو لم يقيد به لم يدخل الموسع والكفائي لان الموسع انما ياثم تاركه بوجه وهو ان يترك في جميع وقته ولا ياثم تارك الكفائي على كل وجه ولا يستحق العقاب بل تاركه مع ترك الكل يستحق العقاب دون تاركه مع فعل البعض) والحق انه لا حاجة الى احدهما لان انهما من تركه سببا للعقاب في الجملة كاف فتامل قيل ههنا نظر لانه ان اريد بالترك عدم الفعل فهو غير مقدور فلا يكون سببا للعقاب وان اريد الكف فكثيرا ما يترك الواجب لا لكف النفس عنه اقول لا نسلم ان غير المقدور لا يكون سببا للعقاب وسياتي تحقيقه في مسالة ان لا تكليف الا بالفعل فتوقف انتهى ۱۲ ۵۱۴ قوله والعفو من الكرم اورد في هذا المقام اشكال بان الواجب لما كان باعتبار الاستحقاق العذاب لم يتخلف عنه العذاب والله تعالى باطل التحقق العفو بالادلة السمعية ولا يكون الا تخلف العذاب عن الفعل المفضي لايجاب المعلوم ان العفو من الكرم تفصيله ان الفعل القبيح قبل ان يحكم به كان مستحقا للعذاب استحقاقا بعيدا وبعد طريان الحكم عليه بالتحريم قوي الاستحقاق وقرب المستحق الى المستحق له ولكن بعد لم يقتضيه اقتضاء تاما بحيث لا يتخلف عنه بل قد يتخلف عنه بتجاوز الله عنه تفضلا وكرامة تعالى بالعباد وذلك اما بالنظر الى التوبة او بالشفاعة او بغلبة الحسنات على السيئات او غير ذلك لا نعلمه الا الله فهذا لا ينافي استحقاق العذاب بالنظر الى الذات كذا في احسن الشروح ۱۲

المقالة الثانية في الاحكام	بيان تعريف الواجب

على الايجاب فكيف الاتحاد ويجاب بجواز ترتب الشيء على نفسه باعتبار آخر ومرجعه الى ترتب احد الاعتبارين على الآخر قال السيد وبهذا ايجاب عما قيل ان الايجاب من مقولة الفعل والوجوب من مقولة الانفعال ودعوى امتناع صدق المقولات على شيء باعتبارات شتى محل مناقشة انتهى قول الحاصل ان تصادق المقولات الحقيقية لم يلزم وتصادق الاعتبارية باعتبارات مختلفة ليس بممتنع فلا يرد ما قيل ان الشيخ في الشفاء صرح بان المقولات متباينة فلا يتصادقان ولو بالاعتبار ثم خطاب الوضع اصناف فمنها الحكم على الوصف بالسببية وهي بالاستقراء وقتية كالدلوك لوجوب الصلوة ومعنوية كالاسكار للتحريم ومنها الحكم بكونه مانعا اما للحكم كالابوة في القصاص او للسبب كالدين في الزكوة ومنها الحكم بكونه شرطا للحكم كالقدرة على التسليم للبيع او للسبب كالطهارة في الصلوة وسببها تعظيم الباري تعالى هذا والآن نشرع في مسائل الاحكام ولنقدم عليها تعريف الواجب وهو ما يستحق العقاب تاركه استحقاقا عقليا او عاديا والعفو من الكرم وقيل ما اوعد بالعقاب على تركه ولا يخرج العفو لان الخلف في الوعيد جائز دون الوعد

۱۲ حواب سؤال تقريره انه اذا كان الواجب موجبا للعقاب على التارك فيلزم ان لا يتخلف عنه العقاب كما هو معنى الموجب والموجب فحينئذ ينبغي ان لا ينفع التوبة والشفاعة وانه خلاف النصوص من الآيات والاحاديث وحاصل الدفع ان العفو من الكرم الالهي وهذا لا ينافي الاستحقاق لان النفس الانسانية تكدرت بالافعال الرذيلة واذا تابت وتجملت بالحلي الحسنة زالت تلك الكدورة فاستحق العفو وكذا اذا تشفع له ذو جاه عنده تعم وتدرعه في الكتاب الالهي قبول شفاعته للعاصي اذ هو تعم وصف نفسه في الكلام القديم بانه عفو غفور كريم وقال لا تقنطوا من رحمة الله وكذا يمكن العفو بكرمه العميم بدون التوبة والشفاعة كما ورد في الاحاديث النبوية ۱۲

٥١ قوله ورد بان ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق وما تخلف نيا فيه ان التقبيح بعينه قد يكون حسنا لغيره والحسن بعينه قد ينقلب قبيحا الثاني كما في عصمة نبي والتعاذ برى من سفاك نفى سورة تخلف الوعيد يجوز ان يكون الكذب كذلك ولا مضائقة فيه والله سبحانه حكيم لا يصدر عنه الشر القليل الذي يفضي الى الخير الكثير ومثل ذلك لم يصدر الحسنات من الابرار الباعث لرفع درجاتهم في الآخرة والتخويف بالوعيدات كان دخيلا في ذلك العدد وليس ذلك بعيد من التعاذ برى من سفاك وهذا الكلام برباني عندي لكن خوف الالباب غرابة المقام اوجز ذكره ١٢

٥٢ قوله على ان مثله يجري في الوعد الخ هذا هو الوجه الثاني للرد وتوضيحه انه يمكن في الوعد ايضا ان يقال ان آيات الوعد انشاءات للترغيب فيجوز التخلف فينسد باب المعاد فلا يثبت الجنة والنار وهو باطل وفيه انه قياس مع الفارق اذ في الاول ضرورة وهي ثبوت جواز العفو وبطلان الكذب في جانبه تعالى واجتماعهما يلزم على تقدير كون الوعيدات اخبارا وفي الثاني لا ضرورة اصلا والوجه الثالث للرد فيه بقوله اقول لو تم الخ ١٢ ٥٣ قوله اقول لو تم لدل الخ فان العذاب المذكور في آيات الوعيد انما ذكر للتهديد فقط بدون ايقاعه لان ايقاعه ليس بثابت بخبر آخر سوى آيات الوعيد احاديث العذاب في الواقع فلا عفو ١٢ ٥٤ قوله لو تم اي كونه انشاء للتخويف دل على انه لا جزاء فلا عفو حقيقة لانه فرع الجزاء ولا جزاء على هذا التجويز فان كل ما يدل عليه يجوز ان يكون انشاء للتخويف والوجه الآخر تامل ١٢ ٥٥ قوله بعد تسليم وجوده وفيه انه على تقدير كونها انشاء التخويف كما ان ايقاع العذاب جائز كذلك العفو ايضا جائز لان التخويف انما يكون على فعل قبيح موجب لاستحقاق العذاب و التجاوز عن مستحق العذاب هو العفو فمعنى التخويف كلاهما جائزان ولا نسلم انه انما ذكر العذاب للتهديد فقط بدون جواز ايقاعه ولا حاجة الى خبر آخر لثبوت ايقاعه فافهم واجاب المصنف عن الايراد المذكور بقوله فلا بد الخ ١٢ ٥٦ قوله مقيد بعدم العفو ورد عليه اولا بان التقييد ايضا عدول عن الحقيقة بلا موجب لانه مجاز بالحذف والاضمار والجواب عنه ان الموجب للعدول تحقق وهو ثبوت جواز العفو لاهل الكبائر الغير المشرك ثبوتا قطعيا فلا بد من العدول عن الظاهر في الوعيد التي لغير الكفرة فاما بالتقييد او بجعله لانشاء التخويف واما الوعد فلا موجب فيه للعدول فيبقى على حقيقته وثانيا بان مثل هذا التقييد بعدم العقاب يجري في الوعد ايضا فيلزم جواز تعذيب الموعود بالجنة بغير حساب جوازا او توعيا والجواب انا لا نسلم انه جوازا وتوعي على ان ارتكاب المجاز انما هو للضرورة ولا ضرورة في الوعد كما عرفت ١٢ ٥٧ قوله الواجب على الكفاية ويقابله الواجب على العين وبه اذا علم معنى الواجب على الكفاية علم معنى الواجب العيني بالمقايسة ١٢ ٥٨ قوله واجب على الكل وما قال بعضهم انه واجب على البعض المعين وهم المشاهدون للشيء فانه يجب على من شاهد به فمرجح لقول الجمهور وهو راي صاحب الهداية حيث صرح ان سبب وجوب صلوة الجنازة شهودها ١٢ ٥٩ قوله اي كل واحد فيه رد لما ذهب اليه بعضهم من ان الوجوب على الجميع من حيث هو اي الكل المجموعي لا كل واحد اذ لو تعلق الخطاب بكل واحد كان اسقاطه عن الباقين رفعا للطلب بعد تحققه فيكون نسخا فيفتقر الى خطاب جديد ولا خطاب فلا نسخ فلا سقوط بخلاف الايجاب على الجميع من حيث هو فانه لا يستلزم الايجاب على كل واحد فيكون التاثيم للجميع بالذات ولكل واحد بالعرض فلا رفع للطلب ثمامنه الطلب فلا نسخ وفيه اولا ما عرفت انه لا حاجة الى ارادة الكل المجموعي اذ لا يلزم النسخ على تقدير ارادة الكل الافرادي ايضا فتذكر وثانيا ان اشتراط الاجتماع في الوجوب غير معقول والا يلزم الاثم بترك البعض المعين لانه يستلزم ترك المجموع من حيث هو مجموع فيلزم تاثيم الكل من حيث هو كل بترك البعض وهو ينافي الوجوب الكفائي فافهم ١٢ ٥١٠ قوله ان غيرهم لم يفعل ولو لم يكن واجبا على كل واحد لما اثموا لان الاثم على كل واحد انما هو بترك ما يجب عليه لا بترك ما يجب على غيره ١٢ ٥١١ قوله باداء احدهما فقياس الوجوب على الكل مع سقوطه بفعل البعض لوجوب المطالبة على الكفيلين وسقوطه باداء احدهما للعلة المشتركة بينهما وهو حصول المقصود ١٢

المقالة الثانية في الاحكام

بيان ان الواجب على الكفاية واجب على الكل او البعض

هو تخويف عباده عن المعاصي لا الاخبار عن استحقاق العذاب عليها ١٢ ع

ورد بان ايعاد الله تعالى خبر فهو صادق قطعا وتجويز كونه انشاء للتخويف كما قيل عدول عن الحقيقة بلا موجب على ان مثله يجري في الوعد فينسد باب المعاد اقول لو تم لدل على بطلان العفو مطلقا والكلام في خروجه بعد تسليم وجوده فلا بد ان يقدر ان الايعاد في كلامه تعالى مقيد بعدم العفو **مسألة** الواجب على الكفاية واجب على الكل اي كل واحد ويسقط بفعل البعض ولا يلزم النسخ لان سقوط الامر قبل الاداء قد يكون لانتفاء علة الوجوب وقيل على البعض لنا اثم الكل بتركه اذا ظنوا ان غيرهم لم يفعل قالوا اولا سقط بفعل البعض ولو كان على الكل لم يسقط قلنا المقصود وجود الفعل وقد وجد كسقوط ما على الكفيلين باداء احدهما وثانيا الابهام في المكلف كالابهام في المكلف به قلنا تاثيم المبهم غير معقول قيل مذهبهم اثم الكل بسبب ترك البعض قلنا ترك البعض يقتضي اولا وبالذات اثم البعض وان كان يؤول الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض فيلزم تاثيم المبهم اولا قول لكل من فرد البعض المبهم فان الكل اذا اتوا به اتوا بما وجب عليهم اتفاقا

٥١٢ قوله الابهام في المكلف الخ الثاني متحقق بالنص كخصال الكفارة فكذا الاول والحاصل ان التكليف بالمكلف المبهم صحيح لحصول المقصود باتيان بعض المكلف به فكذا التكليف للمكلف المبهم صحيح لحصول المصلحة بفعل البعض ١٢ ٥١٣ قوله قلنا تاثيم المبهم غير معقول بخلاف تاثيم المعين بترك البعض المبهم فانه معقول ولا تماثل بين المعقول وغيره ١٢ ٥١٤ قوله اثم الكل بسبب ترك البعض يعني ان مذهبهم ليس تاثيم المبهم بل مذهبهم تاثيم الجميع بترك البعض المبهم فلا يلزم تاثيم المبهم الغير المعقول ١٢ ٥١٥ قوله الى اثم الجميع ثانيا وبالعرض لعدم اولوية البعض دون البعض بل نقول لا يصح تاثيم الكل بالعرض ايضا الا اذا كان واجبا على الكل وهم غير قائلين به ١٢ ٥١٦ قوله فيلزم تاثيم المبهم والحاصل انه وان كان مذهبهما اثم الكل لكن لا يصح اثم الكل لا بالذات ولا بالعرض لان الاثم بالذات انما هو للبعض المبهم لان الوجوب انما هو عليه بالذات والتاثيم بالعرض يتوقف على الوجوب بالعرض على الكل ولم يقولوا به ١٢ ٥١٧ قوله اقول الكل من فرد البعض المبهم اذ المراد من البعض المبهم اعم من ان يتحقق في البعض او الكل فالكل فرد له ١٢ ٥١٨ قوله اتوا بما وجب عليهم اتفاقا فاثم الكل فرد من اثم البعض كما ان اتيان الكل فرد من اتيان البعض ١٢

قد صلوا لم يأثم واحد منهم لكونهم معذورين في هذا الترك ١٢ محمد عبد الله غفرله سه اي قلنا في بيان الفرق بين الابهامين بان الابهام في المكلف يؤدي الى تاثيم المبهم وهو غير معقول لان اثر الاثم وهو العذاب انما يكون ايقاعه على المعين وفي صورة ابهام المكلف لكل معين عذر عند ايقاع العذاب عليه بخلاف الابهام في المكلف به مع تعين المكلف فان العقل لا يأبى عن تعذيب المعين بترك الفعل المبهم المتردد فيه كما في خصال الكفارة اي كفارة الصوم والقتل خطاء ١٢ محمد عبد الله غفرله

ط قوله فرد آه فتاثيم الكل عين تاثيم البعض المبهم فتاثيم البعض المبهم في ضمن هذا الفرد ليس بمحال وما هو المحال ليس بلازم ١٢ محمد عبد الله غفرله

اقول هذا السؤال غير وارد بعد قوله واما الوعد فلا موجب الخ كما لا يخفى فافهم ١٢ عبيد

سه اقول لما كان الواجب الكفائي اقل بالنسبة الى الواجب العيني كما لا يخفى بين احكامهم وترك العيني على المقايسة كما بين ابن الحاجب في كافيته الاعراب التقديري وترك تفصيل الاعراب اللفظي واكتفى بقوله واللفظي فيما عداه ١٢ عبيد

سه قيد بقوله اذا ظنوا آه لانه لو تركوا صلوة الجنازة كلهم ظنا من كل بعض ان البعض الآخر

ط لانه مجهول فكيف يأثم والاثم يقتضي التحصيل ١٢ ع

بيان ان ايجاب امر من امور معلومة صحيح	المقالة الثانية في الاحكام

فاثم الكل فرد من اثم البعض وهذا النحو من تاثيم المبهم معقول البتة لانه لا ينافي التحصيل نعم المبهم الغير الجامع للكل اي من حيث انه مبهم غير معقول فتفكر وثالثا قال الله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة قلنا مؤول بالسقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة ثم في التحرير لشكل بسقوط الجنازة بفعل الصبي العاقل كما هو الاصح عند الشافعية مع انه لا وجوب عليه اقول لا اشكال فان ذلك كسقوط الدين باداء المتبرع مسألة ايجاب امر من امور معلومة صحيح وهو الواجب المخير كخصال الكفارة وقيل ايجاب بالجميع ويسقط بفعل البعض فلو اتى بالجميع يستحق ثواب واجبات اقول ذلك فرع جواز اجتماع الجميع وقد لا يجوز كنصب احد المستعدين للامامة ثم هذا الاحتمال مما لم يشتهر قائله وقيل معين عنده تعالى وهو بالفعل فيختلف ورد بان الوجوب يجب ان يكون قبل الفعل حتى يمتثل فافهم وقيل معين لا يختلف لكن يسقط به وبالاخر لنا الجواز عقلا والنص دل عليه قالوا في نفي التخيير اولا غير المعين مجهول ويستحيل وقوعه فلا يكلف به قلنا انه معلوم من حيث انه واجب وهو مفهوم الواحد من الثلثة ويقع بوقوع

ف١ قوله غير معقول وامر من عليه بان اثم الكل وان كان نحو البعض لكن الوجوب ما على واحد ما صادق على البعض المبهم في نحو يتحقق على الاول الوجوب على الكل وعلى الثاني تاثيم المبهم لازم تعلما ١٢ غير معقول وبان تاثيم المبهم باطل لان العقاب اما على البعض المبهم من حيث الابهام او على بعض معين او على الكل وبطلان الاول ظاهر وكذا بطلان الثاني اذ لا اولوية لبعض وكذا بطلان الثالث لانه ظلم لان الكل احد الذي ما بايك اوجبت على البعض فعذبت بسوال فان قلت انما يعذب الكل لعدم الاولوية قيل العذاب ليس اولى من عفو الكل بل عفوه اولى لان رحمته سبقت غضبه فانهم كذا قال الفاضل الخير آبادي ١٢ ف٢ قوله فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون فان الآية افادت بان التفقه والانذار واجبة على طائفة منكرة لا على كل جماعة ١٢ ف٣ قوله قلنا مؤول بان الآية دلت على السقوط بفعل البعض جمعا بين الادلة المثبتة للوجوب على الكل واحد والسقوط بفعل البعض واذ دلت الدلائل القطعية على ثبوت الوجوب على كل احد ظاهرا ان تصرف الآية من الظاهر الى السقوط بفعل البعض كذا في احسن الشروح ١٢ ف٤ قوله مع انه لا وجوب عليه وجه الاشكال ظاهر فان السقوط في هذه الصورة انما يحصل باداء من وجب عليه الصبي ليس من وجب عليه فان قلت قد يسقط الوجوب بسقوط علته كما يسقط الجهاد بموت الكفار وههنا علة وجوب صلوة الجنازة تعظيم الميت والدعاء له وقد يحصل من الصبي قلت دعاء الصبي وتعظيمه ليس كتعظيم البالغ ودعائه فان تضرع الهادي من المكلفين الدعاء والتعظيم للميت انما يسقط بفعله كذا في احسن الشروح ١٢ ف٥ قوله كسقوط الدين باداء المتبرع مع انه لا يجب اداء الدين عليه واورد عليه بان هذا قياس الحقوق الالهية على الحقوق العبدية وهو غير صحيح واجاب عنه بعض الاكابر بانه ربما يكون المقصود كمن ايجاب شيء حصوله بفعل المقصود منه في الوجود ولانه وجد بنفسه او باداء من لا وجوب عليه يسقط الوجوب ونحو ذلك انه يتحقق في حقوق العباد فان المقصود وصول الدين فلما حصل المديون مال المديون واخذ نقده ودينه من غيره فما ادى الدين المتبرع يسقط الوجوب عن ذمة المديون وكذلك في حقوق الله تعالى التي يكون المقصود منها وقوع المصلحة بدون اتعاب المكلف بالذات بل الاتعاب لاجل وقوع الفعل فقط فلو وقع المصلحة بنفسها كما لو اسلم الكفرة او ماتوا جميعا او اقتتلوا فيما بينهم وقتلوا جميعا يسقط وجوب الجهاد عن الذمة وبهذا ظهر انه لو سقط الوجوب بترك كل من وجب عليه لا يستلزم عقاب الكل اوجعل المقصود فالقول بانه واجب على الكل او على البعض المبهم كلاهما صحيحان بالنظر الى المقصود فالنزاع لفظي ١٢ ف٦ قوله باداء المتبرع ساقط فانه قياس مع الفارق فان المطلوب في الدين ايصال المال الى صاحبه وذلك حاصل باداء المتبرع والمديون ودعاء البالغ لكمال عقله والتفاته وتوجهه الى جناب الحق مع طلبه سبحانه تعالى عنه ليس كدعاء الصبي فافهم كذا في احسن الشروح ١٢ ف٧ قوله ثواب واجبات هذا هو الواجب الكذائي عند البعض لانه ايجاب على الجميع ويسقط بفعل البعض ويأثم بترك الكل ولو ادى الكل يستحق الكل ثواب اداء الواجب وههنا كلام لا يسعه المقام ١٢ ف٨ قوله كنصب احد المستعدين الخ فانه واجب ونصب الكل حرام فكيف يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات بل يستحق الاثم واجيب عنه بان معنى لو اتى بالجميع يستحق الآتي بالكل ثواب واجبات انه لو صح الاتيان بالجميع يستحق ثوابات ١٢ ف٩ قوله قائله قال في المنهية قد نسب هذا الاحتمال الى بعض المعتزلة لكن المشاهير منهم يدعون ان الوجوب بالجميع بمعنى انه لا يجوز الاخلال بالكل وانما نفعل تخرج عن عهدة التكليف ولا يثاب ولا يعاقب الا على فعل واجب واحد وتركه ١٢ ف١٠ قوله معين قال في المنهية يسمى هذا القول قول التراجم لان الاشاعرة يروونه عن المعتزلة والمعتزلة عن الاشاعرة ولهذا قال السبكي لم يقل به قائل ١٢ ف١١ قوله فيختلف الواجب فمن اتى بالاعتاق فهو الواجب عليه ومن اتى بالاطعام او الكسوة فهو الواجب عليه عنده تعالى ١٢ ف١٢ قوله قبل الفعل وعلى هذا يلزم ان يكون بعد الفعل وهو خلف وتوضيحه انه اذا وجب الواجب المعين فالوجوب بعد التعين والتعين بعد الفعل فيلزم ان يكون الوجوب بعد الفعل مع ان الوجوب قبل الفعل حتى يتصور الامتثال والاطاعة قال في المنهية اعلم ان الوجوب طلب والطلب انما يكون قبل المطلوب والتعين ولو في علم البارى تعالى فرع الوجود لان العلم تابع للمعلوم فتدبر ١٢ ف١٣ قوله لنا الجواز عقلا بمعنى وجود الواجب المخير جائز عقلا بمعنى ان العقل يجوز ان يوجب الآمر واحدا من الامور المعلومة اي لا بد المشترك بينها بحيث يخرج عن اشتغال الذمة باداء ايها شاء ١٢ ف١٤ قوله والنص مثلا قوله تعالى فكفارته اطعام عشرة مساكين من اوسط ما تطعمون اهليكم او كسوتهم او تحرير رقبة فمعوله الطعام ايجاب الاطعام وعطف عليه الكسوة والتحرير باو وهي لاحد الشيئين او الاشياء منها فالنص دل بظاهره على وقوع ما جوزه العقل فلا يجوز تاويله ١٢ ف١٥ قوله نفي التخيير اشارة الى ان في هذه المذاهب لا تخيير اصلا بخلاف المذهبين الباقيين المخالفين لان في احدهما الاختيار بحسب الاسقاط وفي الآخر بحسب الفعل فارجاع الكل الى نفي التخيير كما في شرح المختصر لا يخفى ما فيه ١٢ ف١٦ قوله غير المعين الخ قوله هذا مجهول لو وجب المخير لان الطبيعة الكلية غير متعينة الا بعد الوجود فيلزم ان يكون جميع افرادها واجبة ويسقط بفعل البعض ولم يقل به احد فتامل كذا في المنهية التعليق المنعوت

عنه يرد عليه انه اذا كان الواجب معينا لا يختلف فلم لم يعين لنا وما الفائدة في التخيير واجيب في عدم التعيين لنا فائدة سنية وهي السهولة علينا في جانب الاسقاط كما لا يخفى وبهذا اندفع قوله وما الفائدة فتدبر ١٢ كريم بخش غفرله

[illegible]

المقالة الثانية في الاحكام	بيان تقسيم الوقت في الموقت

كل وانما يستحيل لو كلف بايقاعه غير متعين في الخارج وثانيا لو لزم
احدهما والتخيير فيه يتناقضان قلنا الواجب المبهم والمخير فيه المتعين
وذلك جائز كوجوب احد النقيضين مع امكان كل منهما وثالث
الوجوب بالجميع في المخير كالواجب على الجميع في الكفاية فان المقتضى
فيهما واحد وهو حصول المصلحة بمبهم قلنا تاثيم احد لا بعينه غير معقول
بخلاف التاثيم بترك واحد وقالوا علم ما يفعله فهو الواجب قلنا لكونه
احدها لا لخصوصه قالوا ولا بد ان يعلم الامر الواجب فيكون معينا
عنده تعالى قلنا يعلمه حسب ما اوجبه فان العلم تابع للمعلوم وثانيا الواتي
بالكل معا فالامتثال فيما بالكل فيجب الكل وبكل واحد فيلزم تعدد العلل
التامة او بواحد لا بعينه وهو غير موجود فتعين المعين اقول لا يلزم
وجوب الكل بالامتثال بالكل وانما يلزم لو لم يكن الكل بدلا الا ترى ان
عدم الجزء علة تامة لعدم الكل فاذا عدم الجزء ان كان المجموع هو
العلة التامة واجاب في المنهاج بان الامتثال بكل وتلك معرفات وفيه
نظر ظاهر تقسيم الوقت في الموقت اما ان يفضل فيسمى ظرفا وموسعا
كوقت الصلوة وهو سبب للوجوب وظرف للمؤدي وشرط للاداء

[illegible]

عه اقول لقد احسن المصنف في ايراده التمثيل لان امكان الشيئين بمنزلة التخيير فيهما والوجوب المقابل للامكان كالوجوب الشرعي
وحاصل التمثيل هو انه كما ان الامكان والوجوب يوجدان في النقيضين بان احد النقيضين يكون واجبا لما تقرر من استحالة
ارتفاع النقيضين بالذات فنقيضه وهو تحقق احدهما يكون واجبا مع ان كل واحد منهما ممكن فكذلك الوجوب والتخيير يوجدان
في المبهم والتعين والله اعلم بالصواب واليه المرجع والمآب ١٢ محمد عبد الحي غفرله

في علمه تعالى ثم ان العلم فرع ايقاع خصلة ما وفي الصورة المفروضة اذ لم يفعل شيئا لم يقع شيء في علمه تعالى نعم لا يلزم ... ١٢ محمد

المقالة الثانية في الاحكام	بيان عدم اشتراط تعيين النية في صوم رمضان

وهو الحكم في كل موقت وليس المظروف عين المشروط لان الاداء غير المؤدي وما في التحرير المراد بالاداء الفعل المفعول فيتحد ان لا فعل الفاعل لانه اعتباري لا وجود له فمندفع لان الحادث وان كان اعتباريا يصلح للمشروطية واما ان يساوي فيسمى معيارا ومضيقا وهو قد يكون سببا للوجوب كرمضان عين شرعا لفرض الصوم فلم يبق غيره مشروعا فلا يشترط نية التعيين بل يصح بنية مباينة عند الحنفية خلافا للجمهور الا نية المسافر للمباين للترخص وقد لا يكون سببا كالنذر المعين فيتادى بمطلق النية وبنية النفل لا في رواية ولا يتادى بنية واجب اخر بلا خلاف بخلاف رمضان فرقا بين ايجابه تعالى وايجاب العبد والحج ذو شبهين بالمعيار والظرف فانه لا يسع في عام الا واحدا ولا يستغرق فعله وقته ومن ههنا تادى فرضه بمطلق النية ويقع عن النفل اذا نواه مسألة اذا كان الواجب موسعا لجميع الوقت وقت لادائه قال القاضي واكثر الشافعية الواجب في كل وقت الفعل او العزم بدلا ويتعين اخرا ولا يوجبون تجديد العزم في كل جزء بل الاول ينسحب انسحاب النية

ك قوله وهو الحكم في كل موقت اي حكم الشرط يوجد في كل موقت بخلاف السببية فانه لا يوجد في الكل فان المنذور المعين واجب وليس الوقت سببا له

ان وقت الحج من شوال الى عشرة ذي الحجة والحج يتادى في بعضه فقد فضل عن وقت ادائه اذ الاحرام كما يكون من اول شوال يكون من اوسطه واخره ويجوز ان يكون من ذي الحجة فيكون موسعا وظرفا ولا يسع ذلك الوقت الا حجا واحدا فيكون معيار الا فاشبههما ١٢

قوله بمطلق النية لان الظاهر من حال المسلم الذي وجب عليه الحج ان لا يتكلف تحمل المصائب والمشاق الا لاداء الفرض فالفرض متعين بدلالة الحال ولا حاجة الى التعيين صريحا فيصرف مطلق النية الى الفرض فبالحقيقة بالاطلاق في النية الا لفظا واما معنى فانما هو بنية الفرض ١٢ ٥٣ قوله وقت لادائه اقول كما قال احسن الشارحين بحكم العقل في جلي النظر لصحة ان يكون الوقت في الواجب الموسع لوقت الظهر للصلوة مثلا ساعة ما اي القدر الذي يؤدى فيه الواجب في اي طرف كان من الاول او الآخر او الاوسط دون المجموع على محاذاة ما قال في الاولى السبب بان السبب هو القدر الذي يتادى فيه الواجب من الاول وهذا راي فاسد فان صلوح الاداء في كل جزء من المجموع هو المعنى لكونه وقتا لم كون المجموع وقتا للاداء يستلزم كون كل جزء وجزء او جزء معين وقتا له لان يكون خارجا عن الوقتية وتعيين البعض لما ولهذا قال المصنف اذا كان الوقت موسعا لجميع الوقت وقت لادائه ١٢ ٥٤ قوله بدلا من الفعل فالمكلف بالواجب الموسع عند هم مكلف باتيان الفعل بعد دخول الوقت والعزم به في ثاني الحال ١٢ ٥٥ قوله ينسحب انسحاب النية في سائر العبادات الطويلة كالصوم فان النية في اول النهار كاف ولذا يصح مع النوم كذلك فيما نحن فيه فان الوقت الاول يجب ان يشرع فيه المصلي الصلوة فان لم يصلها فعليه ان يعزم على ان يفعل في هذا الوقت الى ان تضيق ولا يجب تجديد العزم بل هذا العزم الواحد كاف الى التضييق واذا بلغ التضييق وجب الفعل فافهم ١٢

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

المقالة الثانية فى الاحكام	بيان كون جميع الوقت وقت الاداء اذا كان وقتا للواجب

فلا يرد ما فى المنهاج ان البدل متعدد والمبدل واحد على ان ايقاعات الفعل بعدد الاجزاء فتساوى الاعزام وعن بعض الشافعية وقيل بل عن بعض المتكلمين وقته اوله فان اخره فقضاء وعن بعض الحنفية بل اخره فان قدمه فنفل يسقط به الفرض قال الكرخى ان بقى بصفة التكليف الى اخر الوقت فما قدمه واجب لنا ان الامر وسع وقت الفعل لانه لو اتى فى اى جزء لا يعد عاصيا بالاجماع والتعيين تضييق التخيير بين الفعل والعزم زيادة واستدل بان المصلى فى غير الاخر ممتثل لكونه مصليا قطعا لا لكونه اتيا باحد الامرين وربما يمنع المقدمة فقيل انها مجمع عليها اجماعا قطعيا اقول الاجماع على الامتثال بها بخصوصها فى كل جزء فرع الاجماع على وجوبها فيه وقد تقدم الخلاف فيه فتامل ثم اقول الخصم لا يقول بالبدلية من الطرفين كخصال الكفارة بل اصل وخلف فالامتثال بالصلوة بخصوصها لا يضره قالوا لو اتى باحدهما اجزأه ولو اخل بهما عصى قلنا العصيان ممنوع كيف و كثيرا ما لا يوجد فى اول الوقت الفعل وارادته ولو قيل المراد عدم ارادة الترك قلنا هو من احكام الايمان الاترى لو اخل بالعزم

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

ط اقول وجه فيه ما فيه هو ان الشارح يعنى قوله الاترى الخ ليس فى موضعه لان الاستدلال سواء كان للحنفية او للشافعية رح لعله الزامى ومبنى على المشهور فيما بين الجمهور والحق انه لا حاجة الى الجواب الذى اورده المص بقوله قلت الخ لان الاجماع على عدم العصيان على المؤدى فى اى جزء من اجزاء الوقت قد انعقد قبل حدوث هذه الاراء وقد تقرر فى علم الاصول والفقه ان الاختلاف المتاخر لا يضر الاجماع المتقدم بل القول الآخر باطل لمخالفته الاجماع نعم لو خالف احد من المجتهدين وقت انعقاد الاجماع لا يكون ذلك الاجماع حجة وفيما نحن فيه ليس كذلك لان الاجماع المذكور منعقد من عصر الصحابة رض والتابعين ١٢ محمد عبيد الله النقشبندى غفرله

۵۳ قوله كسائر الابدال كالتيمم بالنسبة الى الوضوء فانه اذا استقر الوجوب على التيمم يسقط به الوضوء [illegible] ان العزم لا يسقط به الصلوة بحيث لا يبقى في الذمة كذا في احسن الشروح ۱۲ ۵۴ قوله منع الملازمة القائلة انه لو كان بدلا لا يسقط به المبدل منه بالمعنى المذكور بل اللازم سقوط وجوب المبدل [illegible] ۱۲ ۵۵ قوله وقد التزموه [illegible] بان فيما قبل الآخر على المكلف اداء الصلوة فان لم يؤدها فعليه ان يعزم [illegible] كذا في احسن الشروح ۱۲ ۵۶ قوله قالوا لو كان واجبا اولا [illegible] واجبا اولا اي فيما قبل الآخر لعصى بتاخيره [illegible] ۵۷ قوله ممنوع [illegible] ۵۸ قوله عند الشافعية [illegible] ۵۹ قوله بل موسعا الى الآخر [illegible] ان لم يتصل به الاداء [illegible] قوله تعالى اقم الصلوة لدلوك الشمس [illegible]

واختلفوا فقالت الشافعية هو الجزء الاول على التعيين وقالت الحنفية هو الجزء الاول ان اتصل به الاداء وان لم يتصل ينتقل السببية من الجزء الاول الى الجزء الثاني [illegible]

ط لان العزم على ترك العبادة ولو كان وجوبها بعد حين معصية ۱۲ / ظ اشارة الى دقة المقام ۱۲

بيان الاختلاف في ان السبب الموجب في الموسع جزء او كله	المقالة الثانية في الاحكام

بان اراد الترك لعصى وان لم يدخل الوقت فافهم وفي البديع لو كان العزم بدلا لا يسقط به المبدل كسائر الابدال والجواب منع الملازمة بل اللازم سقوط الوجوب وقد التزموه قالوا لو كان واجبا اولا لعصى بتاخيره قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان مضيقا بلا موسع مسألة السبب في الموسع الجزء الاول عينا عند الشافعية للسبق وعند عامة الحنفية بل موسعا الى الآخر كالمسبب وعند زفر الى ما يسع الاداء وبعد الخروج فالكل فرد عن ابي اليسر ان الاخير متعين حينئذ واستدل بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت ويمكن ان يقال انه الاول في حقهما فتدبر فرع صح عصر يومه في الناقص لا امسه لان سببه اي الجملة ناقص من وجه فلا يتادى بالناقص من كل وجه واعترض بلزوم صحته اذا وقع بعضه في الناقص وبعضه في الكامل فعدل الى ان الكل كامل اعتبارا بالغلبة فالواجب به كامل من كل وجه فورد من اسلم في الناقص فلم يصل فيه لا يصح في ناقص غيره مع تعذر

۵۱ قوله وان لم يدخل الوقت هذا تاييد لعدم تعلقه بهذا المقام وحاصله ان الاخلال بالعزم بالمعنى المذكور يوجب العصيان وان لم يدخل الوقت مع ان الكلام في هذا المقام في الاخلال بالعزم بعد دخول الوقت فللوقت خصوصية فيه بخلاف المعنى المذكور فانه لا خصوصية للوقت فيه فهذا العزم واجب على حدة وليس بدلا عن الواجب ۱۲ ۵۲ قوله لا يسقط به المبدل فان البدل والمبدل منه لا يجتمعان فاذا اتى بالبدل لا يبقى المبدل منه في الذمة كذا في احسن الشروح ۱۲

وان شئت البسط فارجع اليه ۱۲ ۵۱۳ قوله واستدل بالاجماع على الوجوب على من اسلم او بلغ في وسط الوقت [illegible] عليه الصلوة بالاجماع فلو كانت السببية غير منتقلة من الجزء الاول لما وجبت الصلوة عليه قال في المنهية حاصل الاستدلال انه اذا اسلم في غير الجزء الاول جاءت بعده الاجزاء الباقية من الوقت وكان اسلامه [illegible] فاجمعوا على الوجوب على كل مع تعذر الاضافة الى الجزء الاول سابق على الاسلام فعلم ان الكل من الاجزاء صالح للسببية [illegible] الى الثالث ومن الثالث الى الرابع وهكذا الى الاخير فافهم كذا قال الفاضل [illegible] ۱۲ ۵۱۴ قوله فتدبر [illegible] من ان يكون بحسب الواقع او بحسب المكلف المدرك للوقت ليس بشئ لان هذا التوجيه مناف لمقالاتهم فافهم ۱۲

الى ينبغى ان يصح اداؤه وناقصا مع انه لا يصح ۱۲ ٥٢ قوله يلزم الصحة لان الجواز هو الاصل لا سيما اذا لم يوجد من السلف نص فى عدمه قال فى المنهية اختلف المتاخرون فذهب فخر الاسلام الى الصحة وشمس الائمة السرخسى الى عدمها كذا فى التقرير انتهى وبهذا الكلام وجواب عدم الدليل لا يدل على العدم كيف يدل عدم الرواية على الصحة واجيب بانه اذا لم يوجد انكار من السلف وحديث من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها دال عليها صحتها كذا فى احسن الشروح ۱۲ ٥٣ قوله والحق ان لا نقص فى الوقت لذاته فانه وقت كسائر الاوقات وانما لزم نقص الاداء بالعرض لكونه زمان العبادة الكفار فهذا النقص لكونه بامر ضعيف ۱۲ ٥٤ قوله دون غيره اى غير الاداء وهو القضاء فان وقته موسع فلا ضرورة فى القضاء فى الوقت الناقص مع القدرة على الكامل وبالجملة الاداء اذا وقع فى الوقت فقد وقع شرعا لان الشارع عين الوقت المحدود والذى يدخل فيه الناقص ايضا بخلاف ما حفظ فى الكامل ما فى القضاء فقد وسع الشارع فى الوقت حيث لم يحده بحد والكل وقت كامل فالمامور ان فى الناقص بل لا يكون القضاء فى الناقص لان الايثار للناقص مع القدرة على الكامل جرح فافهم ۱۲ ٥٥ قوله عن وجوب الاداء يعنى ان لا يمكن ان يتحقق الوجوب لم يتحقق وجوب الاداء اوجل بان يتحدان فى العبادات البدنية بخلاف العبادات المالية ولم يذكر النص على الدعوى الاولى بل هذا نقد يدعى عليها والدليل عليها بان الاتى بالاصل كالصلوة فى وقته تمثل بامتثال واحد ولو كان الوجوب شيئا ووجوب الاداء شيئا آخر لزم فى اداء الفعل ثمة امتثال امتثال من الوجوب وامتثال عن وجوب الاداء اذ تفرغ ذمة المصلى عنهما واثم مع ان الضرورة يحكم ببطلان الامتثالين كذا فى احسن الشروح ۱۲ ٥٦ قوله كالزكوة اقول كما قال احسن الشارحين اولا بانه منقوض بالعبادات المالية فان المودى للزكوة مثلا انما يمتثل بامتثال واحد بالاتفاق فالفرق مع فى صورة واتحاد بينهما فى ذمتكم لم يلزم امتثالان وانيا ان هذه الضرورة مزورة الوهم فالاول ضرورة نفس وادعاء نقض بالنظر الى التحقيق ولا يلتفت اليه وثانيا بان وجوب الاداء انما هو تعيين نفس الوجوب اى وجوب الاداء فى الحال ولا شبهة ان العام والخاص متحدان فى التحقيق ومتغايران فى نحو التعقل كذلك الامتثال متحد فى التحقق ومتغاير فى التعقل ونظيره وجوب اعتاق رقبة مومنة فانه يتحقق ههنا وجوبات وجوب اعتاق نفس العبد واعتاق العبد المومن وتتأدى الوجوبات باعتاق رقبة مومنة فافهم ۱۲ ٥٧ قوله والسقوط اقول كما قال احسن الشارحين انه يرد النقض بالصلوة فان المودى بها فى اول الوقت يبرء ذمته عن الوجوب ولا يأثم بالتاخير عنه اما الاول فلان السبب قد تحقق سيما عند الشافعية فان سبب الوجوب عندهم الجزء الاول من الوقت وهو عبارة عن المفضى الى الوجود فتحقق الوجوب واما الثانى فلان وقت الصلوة موسع اتفاقا فلو كان يأثم بالتاخير انقلب الموسع مضيقا كما لا يخفى على من له ادنى دراية ولا يرد عليه النقض بالوضوء قبل الوقت كما اورده المصنف ۱۲ ٥٨ قوله يرد الوضوء الخ اقول كما قال احسن الشارحين لا شك ان الوضوء قبل الوقت لم يجب فلا نقض به فى الدعوى ولا فى الدليل لان المراد به ان المؤدى للزكوة يسقط وجوبه الثابت بالسبب بتعجيل الاداء ولا يأثم بالتاخير وليس فى الوضوء قبل الوجوب سبب الوجوب بل تحقق السبب بعد دخول الوقت واليه هذا اشار فى الحاشية ان الكلام بعد تحقق السبب ثم قال فيها وفيه ما فيه وغايته بيانه المنع على وجوب الفعل بعد تحقق سببه فليست الزكوة ايضا واجبة بعد تملك النصاب فشابه الوضوء قبل الوقت ۱۲ ٥٩ بالانفصال مطلقا اى بانفصال اصل الوجوب عن وجوب الاداء مطلقا سواء كان الواجب بدنيا او ماليا او سواء فمذهبهم ان اصل الوجوب يثبت بالجزء الاول ووجوب الاداء يثبت بالجزء الاخير ۱۲

بيان انفصال الوجوب عن وجوب الاداء	المقالة الثانية فى الاحكام

الاضافة فى حقه الى الكل فاجيب بمنع عدم الصحة فانه الرواية عن المتقدمين فيلتزم الصحة والحق ان لا نقص فى الوقت لذاته وانما لزم الاداء بالعرض فيتحمل فى الاداء لشرفه دون غيره

مسألة لا ينفصل الوجوب عن وجوب الاداء فى البدنى عند الشافعية بخلاف المالى كالزكوة بدليل عدم الاثم بالتاخير والسقوط بالتعجيل قول يرد الوضوء قبل الوقت واما الحنفية فقالوا بالانفصال مطلقا فمن حاضت آخر الوقت لا قضاء عليها بخلاف من طهرت آخرا واستدلوا بوجوب القضاء على نائم كل الوقت وهو فرع الوجوب والاتفاق على انتفاء وجوب الاداء عليه لعدم الخطاب حذرا عن اللغو فيلزم اللغو لو كان مخاطبا بالفعل الآن بل هو مخاطب به بعد الانتباه كالخطاب للمعدوم والجواب ان الكلام فى الخطاب تنجيزا والخطاب بالمعدوم انما يصح تعليقا ولا فرق فى هذا الخطاب بين الصبى والبالغ بخلاف الاول فعلى هذا لو انتبه الصبى بالغا لا قضاء عليه الا احتياطا وما قيل ان الوجوب كان

٥١ قوله الى الكل اى كل الوقت فانه لم يدرك كله لانه لم يكن مسلما فى اول الوقت فيكون السبب فى حقه ذلك الوقت الناقص فينبغى ان يؤدى كذلك

الاداء يثبت بالجزء الاخير ۱۲ ٦٠ قوله لا قضاء عليها اذ القضاء يتفرع على وجوب الاداء والصلوة واجبة فى الاول الى ان تضيق الوقت باصل الوجوب ووجوب الاداء انما هو فى الآخر فمن حاضت فى الاخير لا يجب الاداء عليها فلا يجب القضاء لانه متفرع عليه ونفس الوجوب متحقق لان ما هو سبب الصلوة وهو اول الوقت فانفصل الوجوب عن وجوب الاداء ۱۲ ٦١ قوله بخلاف من طهرت الخ فانه يجب القضاء عليها لانها ادركت ما ينبنى عليه وجوب الاداء قال فى المنهية قيل هذا مبنى على ان اصل الوجوب ثبت باول الوقت ووجوب الاداء باخره اقول بهذا الدليل على ان القضاء يتفرع على الاخير وفى الدليل الآتى انه متفرع على الاول فتامل ويمكن ان يقرر اصل الكلام بانها لو حاضت اخيرا ففيهما انعدمت السببية اى ان انعدمت لان القضاء انما يجب لعدم وجود السبب بخلاف من طهرت اخيرا اى فى الجزء الاخير بمقدار التحريمة ففيها انعدمت السببية اولا ثم وجدت اخيرا فعليها القضاء فهناك الوجوب فقط لا وجوب الاداء لعدم اتساع الوقت وشرطه وبانتفاء الشرط انتفى المشروط فتدبر انتهى ۱۲

التعليق المنتهى على مسلم الثبوت

ع قال فى المنهية هذا اى ما ذكره الحنفية فى اثبات تخلف وجوب الاداء عن اصل الوجوب يدل على عدم وجوب القضاء ايضا لان مختار الحنفية كما سيأتى ان وجوب الاداء ليس بامر جديد بل بما يوجب الاداء يعنى سبب وجوب القضاء عندهم هو سبب وجوب الاداء فاذا انتفى السبب الموجب للاداء انتفى الخطاب الموجب للقضاء ومن ههنا حمل فخر الاسلام القضاء على الاداء حيث قال وجب فى ايام

اصل خامس فان العقل ليس مثبتا ولو كان العقل مثبتا لنفس الايجاب بدون الاستعانة بالشرع فقد وجد لنا اصل خامس به هو العقل وفيه نظر فان الشيخ ابا منصور الماتريدي قد وافق المعتزلة فی ذلک کما مر من ثمه قال بعض الاکابر ان معظم اصحابنا قائلون بالحکم قبل الشرع ولا یلزم منه اثبات اصل خامس فان هذه الاصول کاشفة عن الشغل الذی کان من الشارع جبرا لکون لکن عقلیا وقد قالوا المعتزلة بعض الاحکام بالعقل ایضا ۱۲ ٥٣ قوله ان فی ذمته جبرا للفعل قال فی المنهیة اعلم ان الحنفیة مع تصریحهم بان لا طلب فی اصل الوجوب قالوا بان الثابت فی اول الوقت اصل الوجوب الی ان یتضیق فادر وعلیهم بانه یلزم ان یکون الطلب مع المطلوب لان قبل التضیق لیس الا اصل الوجوب وقد قلتم انه لا طلب فیه اقول لعل مرادهم نفی الطلب حتما فثبت منه ان الطلب فرع السببیة ویحکم بکونها متعلقة توجد وتنعدم تدریجا فالطلب کذلک الا ان تعیین السبب للسببیة وحینئذ یحصل الطلب تحصیلا قویا ویتقدم علی المطلوب مثل تقدم السبب علی المسبب فتدبر انتهی ۱۲ ٥٤ قوله کیف یسقط الواجب فان المصلی اذا صلی فی اول الوقت او المزکی اذا ادی الزکوة فی اول الحول بعد تملک النصاب یسقط عنهما الصلوة والزکوة الواجبتان ۱۲ ٥٥ قوله وقصد الامتثال انما یکون الخ یعنی ان الحنفیة قد صرحوا بان المصلی اذا صلی فی اول الوقت والمزکی اذا ادی الزکوة قبل حولان الحول بعد ملک النصاب یسقطان مع ان ههنا انما یوجد ان طلب وظاهر ان الفعل بلا طلب من الشارع لا یسقط الواجب فان الواجب انما یکون واجبا بالطلب مزورة ان الطلب داخل فی حقیقته لانه اقتضاء الفعل حتما فالاقتضاء هو الطلب واذا کان الطلب داخلا فی حقیقة الواجب فکیف یصح القول بان اتیان الفعل الواجب بدون الطلب مسقط فان قیل یتصور السقوط باتیان الفعل فی وقت اصل الوجوب لقصد الامتثال قیل قصد الامتثال لا یکون الا بالعلم بالواجب ولا علم بالواجب الا بعد ثبوت الخطاب واذا انتفی الخطاب فلا وجوب فلا علم وعلی تقدیر عدم العلم لا معنی لتحقق قصد الامتثال والسقوط متفرع علی قصد الامتثال کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ٥٦ قوله سبق الطلب قال فی المنهیة والقول بان الطلب فی الموجل موسع الی حلول الاجل وکذلک فی الثوب المطار الی معرفة المالک لا یضر لان مثال وعدم صحة المثال لا یضر وجود الممثل لجواز ان یکون موجودا فی مثال آخر والظاهر انه لو قیل ان لا طلب فی الدین الموجل قبل حلول الاجل فتدبر انتهی ۱۲ ٥٧ قوله بالاقتضاء ای باقتضاء الفعل [illegible] الایقاع عنه ولا ریب فی تغایرهما [illegible] احدهما مغایر المقتضی الآخر ۱۲ [illegible] قوله لزم قلب الوضع فان وضع الحکم التکلیفی الامر بتفریغ الذمة وهو یلازم الطلب والحکم السببی لا یکون فیه الطلب الا فیضل والتعریف فلو انعکس الامر انعکس الوضع اقول کما قال احسن الشارحین

المقالة الثانیة فی الاحکام	بیان ان الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له

بعقلیة الحسن کما هو مذهبنا فیرد علیه انه یلزم ثبوته بدون الشرع ولم یقل به احد منا کیف ولیس لنا اصل خامس ثم اعلم انهم صرحوا بان لا طلب فی اصل الوجوب بل هو مجرد اعتبار من الشارع ان فی ذمته جبرا للفعل واوردوا ان الفعل بلا طلب کیف یسقط الواجب وهو انما یکون واجبا بالطلب وقصد الامتثال انما یکون بالعلم به والجواب انا لا نسلم ان الواجب انما یکون واجبا بالطلب بل بالسبب والشیء قد یثبت ولا یطلب کالدین الموجل والثوب المطار الی انسان لا یعرف مالکه والامتثال یتفرع علی العلم بثبوته فلا یقتضی السقوط سبق الطلب قول فقیه المقام ان لنا خطاب وضع بالسببیة للوجوب وخطاب تکلیف بالاقتضاء فیجب ان یکون الثابت باحدهما غیر الثابت بالآخر فثبوت الفعل حقا مؤکدا علی الذمة من الاول وهو الوجوب والطلب بایقاعه فی العین من الثانی وهو وجوب الاداء فعلم ان الوجوب شیء ووجوب الاداء شیء آخر وان لا طلب فی الاول بل فی الثانی والا لزم قلب الوضع فتدبر مسألة الاداء فعل الواجب فی وقته المقدر له شرعا وقیل ابتداؤه کالتحریمة عند

٥١ قوله کما هو مذهبنا ضرورة ان حکم العقل باستحقاق الثواب لا یتصور بدون شغل اشتغال الذمة او لا یکون التفریغ عنه موجبا لاستحقاق الثواب قبل الوجوب قبل ورود الخطاب والاداء لا یجب الا بعد الخطاب فقد انفصل الوجوب عن وجوب الاداء وهو مطلوب ۱۲ ٥٢ قوله ولیس لنا

ط اے قیل الاداء ابتداء فعل الواجب آه ۱۲ مجید

ان الحکم الوضعی فیه ایضا اقتضاء حتمی فثبت منه الوجوب کذلک وبالجملة ان الوجوب عبارة عن نفس الطلب عاجلا او آجلا فقد یکون فی الحکم التکلیفی الاول فقط مثل ام الصلوة لدلوک الشمس ومعناه ان الصلوة مطلوبة بعد الدلوک فالحق ان الوجوب عبارة عن الطلب الحتمی مطلقا سواء کان ثابتا بالحکم الوضعی او التکلیفی ووجوب الاداء فرد خاص منه فافهم فانه دقیق ۱۲ ٥٩ قوله الاداء قد عرفت سابقا ان الوجوب علی قسمین موقت ومطلق والثانی لا ینحصر انقسامه الی الاداء والقضاء فان الثانی لا یتصور فیه وانما یتصور فیه الاول واما الاول اعنی الواجب الموقت ای ما یصدق علیه هذا المفهوم هو الفعل ینقسم الیهما الی اداء وقضاء والاول اشهره بانه فعل الواجب فی وقته المقدر شرعا سواء کان تقدیره بالعمر کالحج او بعض جزئه المعین وهذا هو الاصح فی معنی الاداء کذا فی احسن الشروح ۱۲ ٦٠ قوله فی وقته الخ قال فی المنهیة ان مثل فیه القضاء کالحج فان وقته بقیة العمر شرعا فلت القضاء وان کان واجبا موسعا ذا العمر کالحج لکن الفعل فیه غیر وقته ومطلق الوقت من قضیة العقل تامل انتهی ۱۲

ع اقول کیف خفی علی المصنف مع تبحره مذهب امام الائمة ابی منصور الماتریدی رح فانه رح وافق المعتزلة فی اوجبه الجزئیة نعم المعتزلة قائلون بالایجاب الکلی والامام رح ینکره نعل المص رح اشتبه علیه انکار الایجاب الکلی بانکار الایجاب الجزئی ویؤیده ما قیل فی الشعر الفارسی والنعم ما قیل گر ابنیاء هم نه آمدی شرع بودی در جهان لاجرم ذی برموجبان ایمان بحالق مضطر نعم فی فی تعیین ذلک البعض الواجب قبل الشرع اختلاف عظیم ولا یرد علیه انه یدل علی ان یکون الحاکم هو العقل مع انه اجمع الامة حتی المعتزلة علی انه لا حکم الا لله لانه علی ما قلنا وکذا علی مذهب المعتزلة العقل کشف عن حکم الله فلا مزید مرتبته علی الکشف والکشف شان سائر الاصول ولا اختلاف فی الکشف فتدبر ولعل الحق لا یتجاوز عن ذلک وقد قال بما قلنا غیر واحد من محققی مذهب الحنفیة وانفردوا علی المص رح فیما قال ولم یقل به احد منا انه والله اعلم وعلمه اتم واحکم ۱۲ ابو الفضل محمد عبد المجید الاولی [illegible]

قوله انه واجب قال في المنية اختلف في وجوب الاعادة فصرح غير واحد من شراح اصول فخر الاسلام كما في التحرير بانها ليست بواجبة بل يخرج من العهدة بالاول والثاني جابر فليس بواجب وذهب السرخسي وابو اليسر الى الوجوب حتى قال ابو اليسر يكون الفرض هو الثاني وعلى هذا دخل في الاداء والحق ان الفرض هو الاول لعدم السقوط بنسخ ترك الركن الا الواجب لكن الاعادة واجبة بتدارك بعد كل صلوة ادّيت مع كراهة جبرا للاول فوقت الاول وقته ومن ثم كان اعادة القضاء قضاء انتهى والدليل عليه قول النبي صلى الله عليه وسلم للاعرابي صل فانك لم تصل كما رواه البخاري وغيره ١٢ ٤ قوله فعله بعده قال في المنية ان قلت الفعل قبل الوقت اهو قلنا الفعل لا يتقدم على وقته والوضوء قبل الوقت مانع عن الزوم فيه والزكوة لما وجد سببها جعل وقتها بذلك موسعا فلا تقديم انتهى ١٢ ٥ قوله كالمسافر القادر على الصوم في رمضان وليس له مانع شرعي او عرفي عن اداء الصوم فاذا صام من رمضان يكون اداء وان صام من غيره يكون قضاء ١٢ ٦ قوله كالنوم فانه مانع النائم في الوقت عن اداء الواجب فيه عقلا اذ لا خطاب للغافل ويقضيه بعد ان يستيقظ ٧ قوله فتسمية الحج الخ دفع لما يقال ان القضاء لما كان عبارة عن ايتان الواجب بعد الوقت فهو غير متصور الا في الواجب الموقت دون المطلق اذ وقته كل العمر فالمراد بالقضاء ما يسمون الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مع كونه اداء في وقته وتقرير الدفع ظاهر ١٢ ٨ قوله بدل الواجب الخ يعني ان من اطلق الاداء والقضاء في غير الواجب قال الاداء فعل العبادة في وقتها والقضاء فعلها بعد هذا الوقت استدراكا لما فات ١٢ ٩ قوله معصية اتفاقا ...

مباحث تأخير الفعل مع ظن الموت في جزء من الوقت	المقالة الثانية في الاحكام

الحنفية وركعة عند الشافعية ومنه الاعادة وهو الفعل فيه ثانيا لخلل والاصح انه واجب والقضاء فعله بعده استدراكا لما فات عمدا او سهوا تمكن من فعله كالمسافر او لم يتمكن لمانع شرعا كالحيض وعقلا كالنوم فتسمية الحج الصحيح بعد الفاسد قضاء مجاز ومن جعل الاداء والقضاء في غير الواجب بدل لوجب بالعبادة

مسألة تاخير الفعل مع ظن الموت في جزء من الوقت معصية اتفاقا فان لم يمت وفعل في وقته فالجمهور على انه اداء لصدق حده عليه وقال القاضي قضاء لان وقته شرعا بحسب ظنه قيل ويرد عليه اعتقاد انقضاء الوقت قبل دخوله فاذا بان الخطاء وفعل في الوقت فهو اداء اتفاقا اقول لا فرق بين فان في الاول اعتقاد عدم الوقت مطلقا وفي الثاني اعتقاد عدم وقت الاداء فالاول متضيق من كل وجه بخلاف الثاني فتامل ومن اخر مع ظن السلامة ومات فجاءة فالتحقيق انه لا يعصي اذ التاخير جائز ولا تاثيم بالجائز والقول بان شرط الجواز سلامة العاقبة

١ قوله ركعة عند الشافعية والحق ان هذه الصلوة ليست باداء بل بعضها اداء وبعضها قضاء كما تنادي عليه المعتبرات وانما سموا بالاداء نظرا الى الاكثر كذا في احسن الشروح ١٢ ٢ قوله لخلل يوجب اختلالا لواجب فقيل قسم للاداء واقسام الفعل ثلثة الاداء والاعادة والقضاء والاداء فعل الواجب في وقته بلا خلل سابق والاعادة الفعل كذلك مسبوق بالخلل لعارض للاداء اقول كما قال احسن الشارحين ان هذا بالحقيقة راجع الى ترجيح الصحة فان الخلل كما يكون في الاداء يكون في القضاء ايضا فان المفوت لصلوة الظهر اذا ترك الفاتحة في القضاء يجب عليه اعادة القضاء ايضا ١٢ ٣

اللهم اغفر — محمد عبيد الله ...

بعيد اذ لم يقل احد لوجوب نية القضاء او خروج ما بعده عن كونه مقدرا للاداء الا في نفس الامر ١٢ ١١ قوله اعتقاد انقضاء الخ يعني يلزم عليه انه لو اعتقد الانقضاء قبل دخول الوقت واخر فانه ايضا ١٢ ١٢ قوله اداء اتفاقا والا اثر للاعتقاد والذي تدبر ان خطاءه فكذا ههنا مع انه يلزم عليه كونه قضاء ١٣ قوله فتامل قال في المنية اشارة الى ان هذا الفرق غير نافع لان القاضي جعل الدوران مع الظن سببا لتحقق العصيان في الاول ولتحقق القضاء فيما اعتقد الانقضاء ثم اوقع في الوقت ويدفع بان العصيان لا ينافي الاداء كما لو اخر في الثاني وبان الظن معتبر ما لم يظهر فساده فاذا ظهر فلا عبرة فتدبر انتهى ١٢

يلزم ان لا يأثم فان مناط التأثيم على التقصير ولا تقصير فيما لا اختيار فيه مع انهم مصرحون بالتأثيم فيه واجيب بان التأخير فيه مشروط بشرط ان لا يفوت الواجب بالكلية ومن فقدان الشرط يلزم التأثيم وفيه ان تجويز الشارع الفعل في كل جزء من اجزاء العمر انما هو بالنظر الى ما لا اختيار للعبد فيه اعني الموت ١٢ ٥٤ قوله فيه قال في المنهية اشارة الى الفرق الذي ذكره السيد من قبل ابن الحاجب وهو ان الموسع الذي وقته العمر لو جاز له التأخير ابدا واذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب اصلا بخلاف النظر مثلا فان جواز تأخيره الى ان يتضيق وقته قبل اذا ظن وقوع الفجاءة قبل وقت التضيق فلو جاز له التأخير اذا مات لم يعص لم يتحقق الوجوب فالاصوب ان يقال ترك الفرق في الصورة المفروضة ليس في جميع الوقت المقدر له شرعا بخلاف ما وقته العمر اذا ترك بالفجاءة لانه ترك في جميع وقته وهو تمام عمره اقول منقوض بمن ظن الموت في وسط الوقت الموسع واخر فانه يعصي اتفاقا مع انه ما ترك في جميع وقته المقدر له شرعا والظن كما يحصل البعض كذلك يحصل الكل حجما لان الفجاءة على خلاف الظن والفرق تحكم فالاصوب كما في شرح المنهاج التزام جواز انفصال نفس الوجوب عن وجوب الاداء انتهى ١٢ ٥٥ قوله لعامة الحنفية اقول كما قال احسن الشارحين ان مذهب عامة الحنفية قريب التحقيق فان اشتغال الذمة بالايجاب الاول لم يرتفع اذ ارتفاعه بعد تحقق المكلف اما بالنسخ او باتيان الفعل وكلاهما مفقودان في صورة القضاء والايجاب لا بد له من متعلق وهو الموجب وبعد فوت الاداء يستحيل تعلق الايجاب به فان العبد لا يقدر على اتيان الفعل في زمان الماضي فلا بد من تعلقه بزمان لاحق بزمان الاداء واتيان الفعل في الزمان اللاحق للوقت المعا

ــه فيلزم التخيير بين الممكن والممتنع كما كان قافهم ١٢ عبيد

المقالة الثانية	بيان الاختلاف في سبب وجوب القضاء	في الاحكام

لا العلم به حتى يؤدي الى التكليف المحال يقتضي التخيير بين ممكن وممتنع وهو يرفع حقيقة التوسع فتدبر وفرق ابن الحاجب بين ما وقته العمر كالحج فيعصى وبين غيره فلا يعصي ليس بسديد لان الوجوب مشترك وعذر الفجاءة عام وفيه ما فيه مسألة اختلف في وجوب القضاء هل هو بامر جديد وعليه الاكثر او بما يوجب الاداء وهو المختار لعامة الحنفية ثم هذا الاختلاف في القضاء بمثل معقول فقط كما صرح به البعض ومطلقا كما هو الظاهر للاكثر ان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم يوم الجمعة بل والا كان اداء وسواء وهذا انما يتم لو ادعوا الانتظام لفظا وهو بعيد ولعل مقصودهم ان مطالبة شئ يتضمن مطالبة مثل عند فوته فايجاب الاول ايجاب الثاني نعم معرفات القضاء معقول او غيره يجوز ان يكون غيره نصا كان او قياسا لكن الكلام في اصل سبب الوجوب فافهم وما يجاب به في المشهور ان مقتضاه امران الصوم وكونه في الخميس فاذا عجز عن الثاني لفواته بقي اقتضاؤه الصوم مطلقا ففي غاية السقوط اذ لا وجوب الا بالقيد ولهذا لا يجب قبله من وجوب

ــله قوله لا العلم به اي ليس شرط الجواز العلم بالسلامة العاقبة وتذكير الضمير باعتبار المصدرية وبالجملة شرط جواز التأخير نفس السلامة لا العلم بالسلامة ١٢ ٥٢ قوله حقيقة التوسع اذ التوسعة انما يتصور اذا علق تأخير الفعل بامر اختياري للمكلف ولا اختيار له في السلامة فيرجع هذا الى التخيير بين ممكن وممتنع ١٢ ٥٣ قوله فتدبر اشارة الى النقض بالواجب العمري فان الشارع جوز التأخير فيه الى آخر العمر فلو لم يأت ومات مع عمره

بعد فوت وهو القضاء فيكون الموجب واحدا فافهم ١٢ ٥٦ قوله بدهي حاصله ان صوم يوم الخميس يتعلق به الاحكام ولا يتعلق بصوم يوم الجمعة فاقتضاء الاول لا يستلزم اقتضاء الثاني بل الفرق بين الصومين كالفرق بين الشخصين من جهة الانسانية مثلا كزيد وعمرو وطلب الاول لا يستلزم طلب الثاني وبالجملة عدم الاقتضاء بين الصومين بالنظر الى المعنى البديهي فلا يصح دعواهم باقتضاء الاول للثاني بالنظر الى المعنى وكذا بالنظر الى اللفظ كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٧ قوله اداء وسواء الصوم في يوم الخميس برمته فلا يكون بعد الصومين تناسب الا الحرج انه باطل بالاتفاق اذا كان كذلك فالفعل الوارد في الصلوة لا يشتمل على ايجاب الصلوة فيما بعد الوقت فالامر ايجاب العبادة فاذا كان مقيدا بالوقت كان كون المامور به عبادة مقيدا بالوقت واذا كان كذلك لا يكون الفعل في وقت آخر عبادة بهذا الامر لعدم دخوله تحت ذلك الامر لا يدخل صوم الجمعة تحت قولنا صم يوم الخميس فما عدا هذا اليوم وعند عدم تناول الاول لا يكون الفعل بعد الوقت وقبله سواء او رد عليه بقوله وهذا انما يتم الخ ٥٨ قوله لو ادعوا الخ يعني لا يتم هذا الدليل الا اذا ثبت ان عامة الحنفية يدعون ان نفس الاداء يستلزم لفظ وجوب القضاء كما يستلزم وجوب الاداء حتى يكون معنى قولنا صم يوم الخميس صم هذا اليوم ويوم الجمعة فالحاصل انهم لا يقولون لكن مبناه لا يجب بالصيغة حتى يلزم ان يكون اداء لا قضاء ١٢ ٥٩ قوله لفظا فان عدم اقتضاء صم يوم الخميس صوم غيره انما يجب عدم الدلالة عليه لفظا ١٢ ٦٠ قوله وهو بعيد من احاد الناس فما ظنك باصحاب الايدي الطويلة من العلماء ولو كان هذا الدعوى لما احتاجوا الى ايجاب القضاء الى دليل زائد وحكموا بوجوب قضاء كل واجب كالجمعة والعيد وتكبيرات التشريق ١٢ ٦١ قوله فايجاب الاول ايجاب الثاني وتحقيق المقام انه لا شك ان ايجاب الاول يقتضي اشتغال الذمة بالمامور به وسواء كان مقارنا للطلب اولا والطلب انما هو لتفريغ الذمة عن هذا الاشتغال فاذا فات الفعل في الوقت بقي هذا الاشتغال في الذمة والبراءة حاكمة بانه ان كان مشتمل على المصلحة التي يشتمل هو عليه يكفي في تفريغ الذمة فالقضاء لطلب تفريغ الذمة عن الاشتغال الثابت بالاول فهو لا يكون ثم الا اشتغال الذمة فيه اصلا فمطالبة الاول يتضمن بمطالبة مثله عند فواته تضمن الملزوم اللازم وعدم تضمن صم يوم الخميس لصوم يوم الجمعة بهذا المعنى في حيز المنع بل الضرورة شاهدة على صحة هذا التضمن فان اشتغال الذمة لو لم يكن باقيا ومطلوب الفراغ لما كان بهذا المثل قضاء بل عبادة مستقلة اخرى والوجدان شاهد على خلافه ١٢ ٦٢ قوله يجوز ان يكون غيره اي غير النص الموجب للاداء اذ لو وجب كون ذلك النص معرفا ايضا يلزم القضاء في ترك كل واجب ولا ريب في بطلان الثاني ١٢ ٦٣ قوله لكن الكلام الخ ولما كان تعامل ابن يقول ان المعرف للقضاء لما كان غير نص الاداء لم يكن القضاء بالنص المقتضي بالاداء فان النصوص كلها معرفات اجاب عنه بقوله لكن الكلام في اصل سبب الوجوب فافهم يعني ان الكلام في نفس الوجوب الثابت بالسبب الاول بل هو باق فمطلوب برفعه عن الذمة باتيان المثل اوهم تفعع من البين كما يراه آخرون ١٢ ٦٤ قوله اقتضاءه الصوم مطلقا فاقتضاء الاول اداء بالذات واقتضاء الثاني ثانيا بالتبع فلا يلزم كون الثاني اداء وسواء ١٢ ٦٥ قوله الا بالقيد فالمطلوب صوم مقيد بكونه في الخميس واما مطلق الصوم الصالح لكونه فيه وفي غيره فلا وجوب ولا طلب ١٢

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

المقيد لا يلزم وجوب المطلق مطلقا بل فيه وفي شرح المختصر هذه المسألة مبنية على ان المقيد هو المطلق والقيد وهما يتعددان وجودا في الخارج او يتحدان فيه اقول القيد ههنا ظرف زمان واتحاد مقولة متى بالمظروف وان صح فلا يلزم من انتفاء فرد منها انتفاؤه اتفاقا فتامل ونوقض بمختار الحنفية بنذر اعتكاف رمضان اذا لم يعتكفه حيث يجب قضاؤه بصوم جديد ولم يوجبه النذر والجواب ان نذر الاعتكاف كان موجبا له لانه شرطه لكن ما ظهر اثره لمانع وهو وجوبه قبله فلما زال ظهر اثره ولهذا لا يقضي في رمضان آخر ولا واجب آخر سوى قضاء رمضان الاول اذ الخلف في حكم الاصل

مسألة مقدمة الواجب المطلق واجب مطلقا اي سببا او شرطا شرعا كالوضوء او عقلا كترك الضد او عادة كغسل جزء من الراس لغسل الوجه وقيل في السبب فقط وقيل في الشرط الشرعي فقط وقيل لا وجوب مطلقا لنا ان التكليف به بدون تكليف المقدمة يؤدي الى التكليف بالمحال (اي التكليف بالواجب بدون ايجاب مقدمته ١٢ ع) الا ترى تحصيل اسباب الواجب واجب واسباب الحرام حرام بالاجماع وما قيل يجوز ان يكون وجوبها لغيره كالايمان ففيه ان الكلام بالنظر اليه ان قلت لا يلزم الا

ك١ قوله بل فيه اي في هذا المقيد بخصوصه مع ان من مذهبهم ان الوجوب اذا نسخ لا يبقى الجواز الا بدليل مستقل وايضا المطلق والمقيد اذا وقعا في

البيهقي وهو لا يدل على الصوم المقصود بل هو مطلق شامل للمقصود والتبعي فهو دليل على اشتراط الاعم فافهم كذا في احسن الشروح ١٢ ك٥٧ قوله الواجب المطلق واجب قوله قال في المنهية احترز عن واجب اذا كان مقيدا بمقدمة كالزكوة بملك النصاب والحج بالاستطاعة وكذلك كل ما يمكن تحصيله بالآلات فالواجب به مقيد انتهى وقال احسن الشارحين اختلف القوم فيها بل هي واجبة ام لا وليس النزاع في ان وجوب الواجب المطلق هو بعينه وجوب المقدمة فان الوجوب من العوارض النسبية التي يتعدد بتعدد المنسوب اليه ولا في ان الثاني من مدلولات اللفظ الدال على الاول من متعلقاته كانتظام لفظ العمى للبصر فانا نعقل وجوب الواجب كثيرا ونغفل عن مقدماته فالنزاع معنوي ١٢ ك٥٨ قوله كغسل جزء من الراس فانه لا يمكن غسل الوجه بدون غسل جزء من الراس عادة وان كان يمكن عند العقل غسل الوجه بدون غسل جزء من الراس كذا في احسن الشروح ١٢ ك٥٩ قوله في الشرط الشرعي فقط يعني فيما اذا كانت المقدمة شرطا شرعيا للواجب من غير ان يكون شرطا عقلا وعادة او سببا وهو مختار ابن الحاجب ١٢ ك٦٠ قوله يؤدي الى التكليف بالمحال لانه على هذا التقدير يمكن تركها في وقت وجوب الواجب وهذا يستلزم وجوب الواجب مع عدم ما لا يوجد بدونه ظاهرا وانه ينافي الوجوب فانه عبارة عن لزوم الاتيان به وجواز الترك في وقت الوجوب وعدم جوازه فيه فيكون التكليف بالواجب تكليفا باجتماع النقيضين وهو محال او يقال لما لم يكن للمقدمة مقدمة اذ يلزم ايجاب الفعل مع جواز ان يترك لذاته ١٢ ك٦١ قوله الا ترى اقول ثم اشار المص الى استدلال آخر على المذهب المختار

المتعلق بالمقدمة مقصودا من الخطاب المتعلق بذلك الواجب فالحق ان مقدمة الواجب ليس بواجب مطلقا واستثنا ابن الحاجب الشرط الشرعي فقط وجعل الشرط الشرعي بمنزلة المكلف المتعلق بوجوبه بحكم ان العقلي اقوى فكانه مندرج في نفس الخطاب المتعلق بالواجب ان كان النزاع في الامر فالحق مع الجمهور ان مقدمة الواجب واجب مطلقا سواء كان هذا الوجوب بالقصد او بالتبع ضرورة ان مقدمة الشئ لازمة له ولا يتصور وجوب الملزوم مع امكان اللازم وامتناعه والا يبطل اصل اللزوم فالخطاب ان كان الى الواجب بالذات ولكنه يتضمن الخطاب الى ما يتوقف اداؤه عليه ضرورة عدم وجدانه مدونة فالمجتهد يستنبط من وجوب الواجب وجوبها بحكم اللزوم وسبب الشرط سواء كان عقليا او عاديا او شرعيا في ذلك سواء قال بعض الاكابر الظاهر ان النزاع لفظي فان الجمهور على وجوبها بوجوب الاصل والمخالفون يزعمون نفي وجوب المقدمة استقلالا الا كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ؎٥٤ قوله لزم تعقل الموجب لعني انه لو كانت المقدمة واجبة بوجوب الواجب الاصل يلزم تعقل الشخص الموجب تلك المقدمة فان ايجاب شخص لشئ مطلقا يستلزم تعقله ١٢ ؎٥٥ قوله ممنوع يعني ان الملازمة بين الوجوب وتعقل الموجب له غير مسلم ولا نسلم ان ايجاب شخص لشئ مطلقا يستلزم تعقل ذلك الشخص وانما يستلزم اذا كان موجبا بالذات له وآمرا به بالامر الصريح واذا لم يلزم الامر الصريح تلك المقدمة لم يلزم تعلق الخطاب بها بالذات ١٢ ؎٥٥ قوله ممنوع قال في المنهية فيه اشارة الى منع دعوى ابن الحاجب من لزوم تعقل الشرط عند الامر بالواجب لانه لا يلزم من جعل الشئ شرطا تعقله عند طلب ذلك الفعل الا اذا كان الامر بالشرط صريحا ولا نزاع فيه ولزوم الوجوب مطلقا مشترك بين الشرعي وغيره انتهى ١٢ ؎٥٦ قوله ولا وجوب النية في اداءها ايضا لانها انما يجب فيما وقع الخطاب بصريحا لا فيما وقع الخطاب به ضمنا قال في المنهية على ان النية بعد صريح الامر بالمقدمة ايضا ليس بلازم عند الحنفية كالوضوء للصلوة انتهى يعني ان النية عند الحنفية انما يجب فيما هو عبادة محضة واما فيما هو مفتاح لعبادة اخرى كالوضوء للصلوة فلا يجب فيه النية اصلا ١٢ ؎٥٧ قوله اذا اشتبهت المنكوحة الخ بان وكل رجلا لنكاح امرأة ما رآها فنكح الوكيل مبهما فدخلت هي مع اجنبية في بيت ولا يعرف الزوج المنكوحة والوكيل ليس بحاضر حتى يبين ١٢ ؎٥٨ قوله وهو بالكف عنهما الاشتباه الحال على الزوج في المنكوحة وغيرها فهو مقدمة الواجب فيكون واجبا فالحرمة بالذات للاجنبية وانما حرمت الزوجة بواسطة ان الاجنبية لا يمكن التحرز عنها الا بالتحرز عنهما ومن ثمة قالوا ان الحلال والحرام اذا اجتمعا ولم يعلم وابهم منهما بعينه يجب التحرز عنهما تغليبا للحرام على الحلال ١٢ ؎٥٩ قوله حرمتا قال في المنهية التحرير تفريع تحريم كل في هذه الصورة مناقض لمسألة انه يجوز تحريم احد اشياء فلا يفعلها الا واحدا فوال المبهم فيما نحن فيه انما هو قبل البيان فالبعد ولا امتناع التناول لهما فالحكم بالتعيين كالاشتباه فتدبر انتهى ١٢ ؎٦٠ قوله يقينا فيه انت تعلم انه لو صورت المسألة المذكورة ههنا بان الزوج اذا طلق واحدة بعينها منهما فنسي الطلاق ثم يذكر فقال لهما احدكما المعينة طالق فهذا القول قول التذكر ولكن لا يدري تلك المعينة فيكون كل واحدة منهما حراما لان الاجتناب عن الحرام يقينا فيرد تغيير المسألة كمسألة اشتباه الاجنبية بالمنكوحة فتامل كذا في احسن الشروح ١٢ ؎٦١ قوله فالغاية الخ فلو اجري كلام هذا في الغايات لا لانام العموم الظاهر من عبارة المصنف لوضوحه لا يفيد فائدة جديدة معتدة بها ولو اجري الكلام في الغايات مطلقا لا يتم فان الغاية التي لم يتناولها الصدر لم يثبت وجوبها في المغيا ولا يستلزم المسألة ليكون متفرعا عليها هذا ما لخصته من احسن الشروح ولئن شئت التفصيل فارجع اليه ١٢ ؎٦٢ قوله يتضمن حرمة ضده يعني ان الامر الموجب للشئ صريحا يدل على حرمة ضده وهو مذهب الجمهور ومختار المصنف ١٢ ؎٦٣ قوله فجعلها نهيا عن الضد تحريما وتنزيها يعني ان امر الوجوب يكون نهيا عن ضده تحريما اي نهيا يقتضي حرمة ضده وامر الندب يكون نهيا عن ضده تنزيها ١٢ ؎٦٤ قوله خصص بامر الوجوب يعني خصص

في الاحكام	بيان الاختلاف في تضمن وجوب الشئ حرمة ضده او كراهته	المقالة الثانية

تصريحا قلت لا نزاع في ذلك بل المراد انه يستتبعه وهو معنى قولهم ايجاب المشروط ايجاب الشرط ولهذا لا يلزم الا معصية واحدة بالنظر الى الواجب الاصل لا المعاصي بالنظر الى الاسباب الشرائط قالوا لو وجب لزم تعقل الموجب له قلنا ممنوع وانما يلزم لو كان صريحا ومن ههنا لم يلزم تعلق الخطاب بنفسه ولا وجوب النية فرع اذا اشتبهت المنكوحة بالاجنبية حرمتا لان الكف عن الحرام واجب وهو بالكف عنهما ولو قال لاحد نكما طالق حرمتا لان الاجتناب يقينا فيه اقول فالغاية داخلة في المغيا ليعلم وجود المغيا مسألة وجوب الشئ يتضمن حرمة ضده وقيل يقتضي كراهة ضده وقيل نفس النهي عن ضده فمنهم من عمم في امر الواجب والندب فجعلهما نهيا عن الضد تحريما وتنزيها ومنهم من خصص بامر الوجوب وقيل ليس نهيا ولا متضمنا عقلا وعليه المعتزلة و عامة الشافعية ثم في النهي كذلك الا ان الامر نهي عن جميع الاضداد بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده وقيل لا لنا ان الامتناع عن الضد من لوازم وجوب الفعل واللوازم مجعولة بجعل الملزوم لا بجعل جديد والا لزم امكان

؎٥١ قوله بل المراد انه الخ يعني مراد من قال انها واجبة ان الواجب يستتبع وجوب المقدمة ولا يلزم الامر صريحا للوجوب الاستتباعي ١٢ ؎٥٢ قوله ايجاب المشروط الخ اذ في الواسطة في العروض لا يتعدد الصفة بل هي واحدة ثابتة للواسطة بالذات ولذي الواسطة بالعرض ١٢ ؎٥٣ قوله بالنظر الى الاسباب والشرائط قال في المنهية اعلم انه ان كان النزاع في وجوب المقدمة بمعنى ان الخطاب يتعلق به وكان الوجوب

كون الامر بالشئ نهيا عن ضده بالوجوب فزعم ان امر الايجاب يكون نهيا عن ضد المامور به لكونه مانعا عن فعل الواجب وامر الندب ليس كذلك فضد المندوب ليس بمنهي عنه لا نهي تحريم ولا نهي تنزيه ١٢ ؎٦٥ قوله ثم في النهي كذلك فقال بعضهم ان النهي عن الشئ يتضمن وجوب ضده وقيل يقتضي ندب ضده وقيل عين النهي عن ضده وقيل لا التضمن ولا العينية كذا في احسن الشروح ١٢ ؎٦٦ قوله بخلاف النهي فانه امر باحد اضداده يعني ان الفرق بين الامر والنهي ان الامر نهي عن جميع اضداده بخلاف النهي لانه امر باحد اضداده ووجه الفرق ظاهر لمن له ادنى تامل كذا في احسن الشروح ١٢ ؎٦٧ قوله من لوازم وجوب الفعل يعني ان الوجوب الشرعي يستلزم الامتناع عن الضد الذي المفوت امتناعا شرعيا وهذا الاستلزام بالنظر الى ذات الوجوب فما يقتضي الوجوب يقتضي الامتناع المذكور ١٢ ؎٦٨ قوله والا لزم امكان الانفكاك اي انفكاك اللازم عن الملزوم فان الجاعل حين جعل الملزوم امكن ان لا يجعل اللازم بل يجعله بجعل مستانف بعد جعل اللازم وهذا يبطل اصل اللزوم وههنا ابرادات تركناها مخافة التطويل ان شئت فارجع الى احسن الشروح ١٢

اقول هذا جواب حسن معقول للسؤال الذي في حاشية له وجواب تلك الحاشية للسؤال المذكور اوهن من بيت العنكبوت

قوله انزل الخ خطاب الصريح يعني ان النهي الضمني انزل رتبة من النهي الصريح الذي هو عينا خطاب كذلك الثابت به النهي الصريح كالحرمة فالثابت من الضمني يكون ادون منزلة وهو سند به كالكراهة ورد عليه اعتراض بينه بقوله لكن يلزم الخ ١٢ ٥٥ قوله لكن يلزم اطلاق المكروه على الممتنع اي الحرام فيلزم صدق المكروه على الحرام حقيقة مع انهما نوعان متباينان و ذلك لان تفويت الواجب لاريب في انه حرام والواجب عنه بان الضد انما يكون مكروها اذا لم يكن الاشتغال به مفوتا للمامور به واذا تضمن الاشتغال به تفويته يلزم الخ الضدان الا من حيث الضدية يكون ضد الواجب حراما والا لا ١٢ ٥٦ قوله نهي عن ضده وضد آخر على تقدير ان يكون له ضد او كثيرة فان الايجاب للشيء تحريم لكل ما يكون ضده ١٢ ٥٧ قوله فهذا الضد منهي عنه عينا الخ والحاصل ان الامر بالشيء كالقيام مثلا نهي عن القعود والاضطجاع فيكون كل واحد من القعود والاضطجاع منهيا عنه عينا لان الامر به يقتضي من جميع الاضداد والنهي عن القعود يقتضي الامر بالاضطجاع تخييرا الا انه ضد لذلك الضد ايضا وضد المنهي عنه مامور به تخييرا فالاضطجاع مثلا يكون منهيا عنه عينا ومامورا به تخييرا فيكون متغايرا والوجوب التخييري انما يكون بين المتغايرات ١٢ ٥٨ قوله لا ينافي الامتناع بالذات الا الامتناع الخ كعدم العقل الاول عند الحكماء فانه جائز بالنظر الى ذاته والنظر الى ... ومن ذلك علاقة اللزوم مثلا وتمتنع بالنظر الى الواجب كذلك في الوجوب الشرعي كالاضطجاع مثلا فانه ممتنع بالنظر الى القيام وواجب بالنظر الى النهي الضمني المتعلق بالقعود كما قال الفاضل الخيرآبادي اقول كما قال احسن الشارحين

المقالة الثانية	بيان الاختلاف في تضمن وجوب الشيء حرمة ضده وكراهته	في الاحكام

الانفكاك وبمثله يقال في النهي وفيه شيء فالخطاب واحد بالذات والتفاوت بالاصالة والتبعية كما في ايجاب المقدمة ومن ههنا قيل يقتضي كراهة ضده فان خطاب الضمن انزل من خطاب الصريح لكن يلزم اطلاق المكروه على الممتنع ان قلت فالامر بالشيء نهي عن ضده وضد ضده عينا والنهي عن الضد يستلزم الامر بالضد الآخر تخييرا فهذا الضد منهي عنه عينا ومامور به تخييرا هذا خلف قلت الامكان بالنظر الى شيء لا ينافي الامتناع بالذات ولا الامتناع بالنظر الى شيء آخر لا يقال يلزم على الاول حرمة الواجبات كحرمة الصلوة من حيث انها ضد الحج وبالعكس وعلى الثاني وجوب المحرمات ولو تخييرا كوجوب الزنا لانه ترك اللواطة وبالعكس لانا نقول في الاول الامر لا يقتضي الاستيعاب فلا يكون نهيا عن الضد دائما فيمكن فعل ضد الواجب في وقت آخر ومن ههنا قيل ان الشرط ان يكون الواجب مضيقا لكن يلزم ان لا يكون الحج وقته العمر الا ان يقال ذلك وقته نظرا اليه من حيث هو هو وفي الثاني التعيين لدليل اصلا اخرج المحل من قبول التخيير

سه قوله وبمثله يقال في النهي فيقال الاشتغال بالضد من لوازم التحريم واللوازم بمنزلة تحمل الملزومات ١٢ سه قوله وفيه شيء قال في المنهية اشارة الى ان النهي هو الكف عن الفعل لا يتوقف على الاشتغال بفعل آخر كالنهي عن الحركة لا يتوقف على ايجاد السكون لجواز ان يكون عدميا والقول بان الكف نفسه فعل مطلوب فيكون ماموراً به خروج عن محل النزاع انتهى ١٢ ٣ قوله كما في ايجاب المقدمة فان الايجاب للواجب بالذات وللمقدمة بالعرض فلو ترك الواجب واشتغل بالضد يكون المعصية واحدة اي ترك الواجب انما ينسب الى الضد بالعرض ١٢ ٥

انه ليس المراد بالضدة المعنى المصطلح وهو الامر الوجودي وكذا اليس ...

بان تغاير الحيثية التعليلية لا يرفع التنافي و التناقض الا ترى انه يمكن ان يكون زيد قائما في دار معين في وقت معين وغير قائم في ذلك الدار في وقت المذكور بالنظر الى الشخصين وهذا بناء على ان الواسطة هنا واسطة في الثبوت دون العروض فان الامر بالشيء يقتضي حرمة ضده فثبوت الوجوب للشيء واسطة في الثبوت لثبوت الحرمة في الضد او في الواسطة في العروض لا يتعدد الصفة اصلا فالقول بان الواسطة ههنا واسطة في العروض غير معقول فان الوجوب في المامور به غير ثابت في نقيضه بتاً وهذا واضح لمن له ادنى تامل ١٢ ٩ قوله كحرمة الصلوة الخ ضرورة ان اركان الصلوة غير مجتمعة مع اركان الحج فوجوب الحج يوجب حرمة الصلوة لكونها ضدا له ووجوب الصلوة يوجب حرمة ضدها الذي هو الحج ١٢ ١٠ قوله وبالعكس اعلم ان حاصل المعارضة الاولى ان ما ذكرتم يستلزم كون شيء واحد حراما وواجبا معا ومحصول هذه المعارضة ان المسألة المذكورة تقتضي ان يكون ما ثبت وجوبه في الشرع محرما وبالعكس فان وجوب الصلوة يستلزم حرمة ضده الذي هو الحج فيلزم كونه حراما مع انه قد ثبت في الشرع كونه واجبا هذا باعتبار استلزام وجوب الشيء حرمة ضده واما باعتبار اقتضاء الحرمة الشيء وجوب ضده ولو تخييرا فيلزم وجوب اللواطة مثلا مع كونها محرمة في الشرع ١٢ ١١ قوله ان الشرط ان يكون الواجب مضيقا والسر فيه كما اشار اليه فخر الاسلام رح ان الشرط انما هو من حيث التفويت ولا تفويت اذا كان الواجب غير مضيق فانه يمكن ان يؤدى في كل وقت والتضييق اعم من ان يكون بحسب وقته المقدر له شرعا من الاول الى الآخر كالامساك في نهار رمضان او بتضييق الوقت بقدر ما يسع فيه الاداء فقط كالوقت الاخير للصلوة فضده منهي فيه لكن يلزم حينئذ ان لا يكون الحج وقته العمر فان الاوقات الضيقة للصلوة يكون مامورا فيها ونقوها بالحج فيكون منهيا فيها الوجوب شرط النهي فلا يكون العمر تمام وقت له كذا في احسن الشروح ١٢

١٢ قوله من حيث هو هو اقول كما قال احسن الشارحين الخلاص عنه بوجهين الاول بان المراد بكون العمر وقتاً له انه لا تخصيص له بعام دون عام بل في اي عام ادى يكفي لاداء الفرض و هذا لا يستلزم الاستيعاب فافهم والثاني ما قال المص ان وقته نظر اليه من حيث هو هو فالاوقات الضيقة المذكورة من حيث نفس ذات الحج ونفس ذات الزمان وقت له وان لم يكن وقتا له من حيث التفويت للصلوة ١٢ ١٣ قوله اخرج المحل من قبول التخيير حاصله ان المسألة المذكورة من ان وجوب الشيء يتضمن حرمة ضده مقيدة بما اذا لم يدل الدليل القاطع على حرمة ذلك الضد فالزنا وان كان ضد اللواطة ولكن اذا صرح بالنهي لم يمكن قابلا للتخيير كذا في احسن الشروح ١٢ ١٤ اي على تقدير كون حرمة الشيء والنهي عنه متضمنا لوجوب ضده والامر به ١٢ ١٥ اي من حيث نفس ذات الحج لا من حيث كونه مفوتا للصلوة ١٢

للغزالي وسائر الشافعية قالوا ان الجواز باق والحنفية قالوا ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت فبدليل آخر فان لم يوجد فهو على الحرمة والمصنف اشار الى دليل الشافعية بقوله لان الوجوب الخ ١٢ ٥٣ قوله يتضمن الجواز فان الواجب يجوز المباشرة به وحرمة الترك نفي امران الاول الجواز والثاني عدم جواز الترك ١٢ ٥٤ قوله والناسخ لا ينافيه لكونه انما اللزوم نفقط بحيث ان الجواز ان رفع الوجوب كما يكون برفع كلا جزئيه يكون برفع احد جزئيه ايضا فيمكن ان يجتمع مع رفع برفع احد جزئيه ١٢ ٥٥ قوله فيبقى على ما كان واورد عليه بوجهين الاول ان النوع كما قد يحصر في فرد ويستحيل قد يحصر في فرد آخر كذلك الجنس قد يكون منحصرا في نوع ويستحيل وقوعه في نوع آخر فالجواز بحسب الشرع المفهوم من الوجوب يجوز ان يكون في بعض الافعال منحصرا في الوجوب ولما زال زال ايضا الجواز فقط لم يكن ثابتا من قبل ولم يكن ثابتا الا في ضمن الوجوب فاذا نسخ لم يبق الجواز الذي كان في ضمنه ومطلق الجواز الغير المقيد بهذا القيد لم يكن متحققا حتى يلزم بقاؤه والثاني ان المقتضي لجواز مع منع الترك هو الخطاب الشرعي وقد ارتفع بالناسخ فيبطل الجواز كما بطل منع الترك ببطلان الخطاب المقتضي لهما فالقول ببقاء الجواز وانتفاء معنى الترك لا معنى له اصلا ثم اعلم ان الجواز الذي كان في ضمن الجواز المقارن للحرج في الترك لا الجواز الاعم منه ومن الاباحة فان الامر ليس الا لطلب الفعل حتما لا غير فبعد طريان الناسخ لم يبق هذا الجواز المقارن للحرج في الترك البتة ومطلق الجواز الشامل لا دليل عليه فالجواز الذي كان في ضمن الامر لم يبق والذي يدعون ذهاب الشوافع الى بقائه لا دليل عليه فافهم فانه دقيق كذا قال بحر العلوم ١٢ ٥٦ قوله فيرتفع بارتفاعه يعني ان الجواز جنس وعدم جواز الترك فصل مقوم له فاذا نسخ لا يكون الا ان يرتفع على الجواز فقدار تفع واما ان يقع على فصله المقوم له اعني منع الترك فيلزم رفع الجواز الذي يتقوم به ضرورة ان ارتفاع الفصل المقوم يوجب ارتفاع الجنس بلا ريب واعترض عليه المصنف بقوله قلنا الخ ٥٧ قوله وهو عدم الحرج قال في المنهية يؤيد ذلك ما ذكروا في الكون والفساد حيث قالوا ان المادة تخلع عن صورة وتتكون بصورة اخرى مع بقاء المادة بحالها وقد قالوا ان الجنس ماخوذ عن المادة والفصل عن الصورة وتحقيق ذلك في العلوم الحكمية فارجع اليها انتهى اقول كما قال احسن الشارحين ان النسخ اذا وقع على الواجب فلا شك ان فصله اعني عدم جواز الترك قد ارتفع واذا ارتفع الفصل ارتفع حصة من جنس فلم يبق وجوده الا في حصة اخرى ولا يتحقق الحصة الاخرى الا بدليل مقارن للناسخ وكلامنا في الناسخ المطلق الغير المقارن بتقييد الجواز وما يساويه كما وضحنا آنفا واما استشهاده بالجسم النامي الذي يرتفع نموه ويبقى جمادا فجوابه انه قياس مع الفارق فان الجسم معلوم بالمشاهدة وغيرها من الدليل العقلي وجوده في الجماد والنبات والجواز الشرعي لم يثبت بالدليل اصلا فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق ١٢ ٥٨ قوله فيبقى جمادا حاصل المنع على المقدمة القائلة ان الجنس يرتفع بارتفاع الفصل بل انما هو مسلم اذا كان الجنس متقوما بفصل واحد مرتفع اما لو كان له فصول يتقوم بكل منها فلا ينتفي الا بانتفاء كلها ١٢ ٥٩ قوله وعلى المشكوك فيه الخ سواء كان عقلا وهو ما تعارض فيه الادلة العقلية او شرعا وهو ما تعارض فيه الادلة الشرعية كما في سور الحمار قال في المنهية فالجائز يطلق على معان احدها الامكان الخاص بالشرعي واما الامكان الخاص العقلي المعدود من جملة معانيه في العقليات فليس منها في عرف الفقهاء والثاني مقابل الحرام والثالث مقابل المحال والرابع ما لا يشتمل على مصلحة او مفسدة وجودا وعدما لا شرعا كالمباح ولا عقلا كفعل الصبي والخامس المشكوك في نظر المجتهد شرعا كما في تعارض الدليلين او عقلا كما اذا لم يكن هناك دليل ثم قد يعبر الشك بالاستواء وقد يفسر بالاحتمال والجائز مرادف له بالاعتبارين انتهى ١٢ ٦٠ قوله لا يجدي نفعا اعلم ان المعتزلة قالوا ان الحرمة في السجود منصرفة الى قصد التعظيم فالواجب تعظيم الله تعالى والحرام تعظيم الشمس مثلا فلم يجتمع فيه امران متنافيان وهذا لا يجدي نفعا لان الكلام في التعظيم كالكلام في السجود لكون كل منهما جنسا تحته انواع كذلك اختلف فلا وجه لكون التعظيم قابلا للوجوب والحرمة بحسب نوعيه دون السجود ١٢ ٦١ قوله انما الكلام في الواحد بالنوع قال في المنهية هذا اولى من قولهم في الواحد بالشخص لانه لا تكليف الا بالنوع تحقيقا لان الشخص بعد الوجود والتكليف بالخطاب التقديم يكون قبل وجود المامور به وليس قبله الا الماهية النوعية والاشخاص انما يتحقق بعد الوجود فلا معنى للتكليف بالاشخاص بل يكون التكليف حقيقة الا بالماهية او لان الحقيقة النوعية المتحصلة لا يجب ولا يحرم الا باعتبارين بخلاف الواحد بالجنس فان الفصل هناك مقوم ومقسم انتهى ١٢ ٦٢ قوله بل تكليف محال وذلك لان التكليف بالوجوب يقتضي جواز فعله عند العقل والتكليف بالحرمة يقتضي عدم جواز فعله فيلزم الحكم بالنقيضين ١٢ ٦٣ قوله واستبعده الامام الرازي فان قلت في دفع استبعاد الامام بان سفر المعصية حرام ويسقط به طلب الصوم قلت انما يأتي على مذهب الحنفية واما الامام يستبعد ذلك ايضا على ان الصوم في سفر المعصية صحيح عندهم ولا استبعاد في سقوط الطلب عند وجود المطلوب الصحيح في حد ذاته هذا ملخص من احسن الشروح وان شئت التوضيح فارجع اليه ١٢ ٦٤ قوله لا يصح الفعل المذكور ولا يسقط الدليل على المختار للجمهور من ان الفعل المذكور كالصلوة في الدار المغصوبة يصح فان مصداق قولنا هذه صلوة في الارض المغصوبة انما هو الكون المخصوص وذلك لكون المخصوص وان كان واحدا بالشخص لكنه متعدد باعتبار انه كون من حيث انه صلوة وباعتبار انه كون من حيث انه غصب فمن حيث انه كون صلوتي مصداق للمامور به وصحيح ومن حيث انه غصب مصداق للمنهي عنه وفاسد فيختلف المتعلقان كذا في احسن الشروح ١٢

المقالة الثانية في الاحكام	بيان بقاء الجواز بعد الوجوب

ولاصحاب سائر المذاهب وجوه ضعيفة مذكورة في المبسوطات مع ما عليها فارجع اليها **مسألة** اذا نسخ الوجوب بقي الجواز خلافا للغزالي لان الوجوب يتضمن الجواز والناسخ لا ينافيه فيبقى على ما كان قيل الجنس يتقوم بالفصل فيرتفع بارتفاعه قلنا يتقوم بفصل آخر وهو عدم الحرج على الترك كالجسم النامي يرتفع نموه فيبقى جمادا فقد بران الجائز كما يطلق على المباح يطلق على ما لا يمتنع شرعا وعلى ما لا يمتنع عقلا وعلى ما استوى الامران فيه شرعا او عقلا وعلى المشكوك فيه كذلك

مسألة يجوز في الواحد بالجنس اجتماع الوجوب والحرمة كالسجود لله تعالى وللشمس ومنع بعض المعتزلة مكابرة وصرفهم الى قصد التعظيم لا يجدي نفعا انما الكلام في الواحد بالنوع فاما ان يتحد فيه الجهة حقيقة او حكما كما اذا تساويا فذلك مستحيل بل تكليف محال وتبعدد كالصلوة في الدار المغصوبة فعند الجمهور تصح وقال القاضي لا تصح ويسقط الطلب واستبعده الامام الرازي وعند احمد واكثر المتكلمين والجبائي لا تصح ولا يسقط

٥٢ قوله اذا نسخ الوجوب نسخا مطلقا اي من غير تقييد بالجواز وما يساويه بان يقول الامر الوجوب منسوخ من غير الاباحة والجواز او ما نهي عنه فقد اختلف فيه فقالت الشافعية بقي الجواز والحنفية ذهبوا الى ان ذلك المشروع قد نسخ والجواز ان ثبت بدليل آخر ثبت والا فالجواز ليس بباق بل هو على الحرمة واما النسخ الدال على الجواز كنسخ صوم يوم عاشوراء او الدال على النهي كنسخ التوجه الى بيت المقدس فاتفقوا على الجواز في الاول بالنص الناسخ وعلى عدم الجواز في الثاني والمصنف رح اختار مذهب الشافعية وقال بقي الجواز الخ كذا في احسن الشروح ١٢ ٥١ قوله خلافا

انہ غصب تعدی علی ملک الغیر فبالجہۃ الاولی یکون واجبا وبالجہۃ الثانیۃ حراما فلا اتحاد فی المتعلقین اصلا فلا استحالۃ وجہ عدم الورود انہ انما یرد لو ثبت التضاد بین کون الشئ ماموا بہ ومنہیا عنہ بحیث یقتضی اتحاد الجہۃ ولیس اتحاد الجہۃ فیما نحن فیہ لان الکون الشخصی فیہ اعتباران یتعلق بالصلوۃ والوجوب باحدہا والحرمۃ والبطلان بالآخر کذا قال بحر العلوم ۱۲ ۵۳ قولہ قیل النہی عن الکون الخ ہذا منع علی قولہ عدم اتحاد المتعلقین فان الصلوۃ کون فی الارض المغصوبۃ وکل کون کذلک فہو منہی عنہ والصلوۃ منہی عنہ وہو مامور بہ فیکون متعلق الحرمۃ والوجوب امرا واحدا ہو الصلوۃ والمعارضۃ حاصلہا ان ذلک غیر صحیح فان الکون فیما نہی عنہ والصلوۃ فیہا غیر صحیح لان ذلک یدل علی ان الامر بالصلوۃ وہو یدل علی ان المطلوب الکون فی غیر المغصوب والا لزم ان یکون شئ واحد ماموا بہ ومنہیا عنہ کما قال ۱۲ ۵۴ قولہ غیرہ یعنی الکون فی الدار المغصوبۃ لما کان منہیا عنہ علم ان الکون المعتبر فی الصلوۃ غیرہ والا لزم کون شئ واحد ماموا بہ ومنہیا عنہ ۱۲ ۵۵ قولہ فانہا ای الدلالۃ اذ المطلوب الصلوۃ نفس الصلوۃ سواء الحرمۃ بجہۃ النہی اصلا ولیس من جہۃ اخرے قال فی المنہیۃ ومن ہہنا یخرج الجواب عما قیل ان الامر یستلزم النہی عن ضدہ والغصب ضد الصلوۃ لکان یجل لنا تجوزنا الاجتماع فلا تضاد انتہی فیہ انہ اذ کر انا لم یکن کلا ہو فعل حال فیستلزم منافیا للکون المطلوب فی الامر بالصلوۃ غیر الکون المنہی عنہ وہو الکون فی الدار المغصوبۃ فالقول بان ہہنا کونا واحدا یتعلق بہ الوجوب والحرمۃ باعتبارین ممنوع ویجاب بان الکون فی الدار المغصوبۃ فرد من الکون فی المکان مطلقا ہو الذی لا یتعلق بہ الامر وانما یرد النہی عن الغصب وہو لا یصلح کونہ مفسدا الا اذا دل الدلیل علی الفساد والدلالۃ یمکن فرع التضاد وقد مر بطلانہ لاختلاف الحیثیات والجہات ۱۲ ۵۶ قولہ فانہ مطیع وعاص قطعا والحاصل ان الامر بالخیاطۃ مطلق عن الاقامۃ والسفر ویصح بہ الامتثال فی السفر ایضا وانما جاء الحرمۃ للسفر من النہی فالخیاطۃ مامورۃ بہا من جہۃ نفسہا ومنہی عنہا لعارض السفر المنہی عنہ فکذلک الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ لہا جہتان جہۃ الصلوۃ المطلقۃ مع قطع النظر عن تخصیص باشتغال ملک الغیر بغیر اذنہ فمن ہذہ الجہۃ فرد من المامور بہ وجہۃ انہ تخصصت بالارض المغصوبۃ وتقیدت بہ ومن ہذہ الجہۃ فرد من المنہی عنہ فالنہی راجع الی القید لا الی الطبیعۃ المطلقۃ فلا تضاد فلا یرد ان الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ مع قطع النظر عن الجہات الاخر اشتغال بملک الغیر بغیر اذنہ فافہم ۱۲ ۵۷ قولہ والنقض الخ اقول لم یرد النقض بصوم یوم النحر بانہ لو کفی تعدد الجہۃ فی الصحۃ لزم صحۃ یوم النحر لکونہ مامورا بہ وقت النذر من حیث انہ صوم ومنہی عنہ من حیث وقوعہ فی یوم النحر مع انہ لا یصح فاجاب عنہ المصنف اولا بان التخلف ممنوع فانا نلتزم انہ صحیح وثانیا لو سلم التخلف فہو لمانع کذا فی احسن الشروح ۱۲ ۵۸ قولہ فانہ لا یدل علی فساد الصلوۃ اذ لم یقع النہی صریحا فی وقوع الصلوۃ فیہ کما وقع فی الصوم یعنی یوم النحر نعم یبقی ہہنا کلام وہو انہ قد ورد النہی عن الصوم فی یوم النحر وہو المنذور فلزم اجتماع الوجوب والحرمۃ فی شئ واحد فینبغی ان لا یصح النذر ولا یخرج عن العہدۃ والجواب ان النہی عنہ انما ہو لکونہ اعراضا عن ضیافۃ اللہ تعالیٰ شانہ وہو شئ آخر والمنذور انما ہو الصوم وقد قال اللہ تعالیٰ ولیوفوا نذورہم وہو مطلق فیصح الایفاء غایۃ الامر انہ یلزم المعصیۃ للمجاورۃ وہو غیر ضار وبالجملۃ الشارع لما حکم بالاکل والشرب فی یوم النحر فالاعراض عنہ باتیان الصوم فیہ یکون اعراضا عن حکم الشارع فیکون معصیۃ وحراما لکن حکم بالکفارۃ فی نذر المعصیۃ دال علی انعقاد النذر فالنذر فی یوم النحر بما ہو صوم لیس بمعصیۃ فیکون صحیحا وانما جاء العصیان بالقید فافہم ۱۲ ۵۹ قولہ عموم من وجہ اذ علی ہذا التقدیر یمکن انفکاک احدہما عن الآخر واما مادۃ النقض فلیست کذلک فان الصوم اعم مطلقا من صوم یوم النحر فلا یمکن ان ینفک احدہما عن الآخر فکیف یصح القول بکون متعلق الوجوب والحرمۃ شیئا واحدا من جہتین واما الصلوۃ والغصب فبینہما عموم من وجہ فیصح ان یتحقق احدہما دون الآخر فیصح الوجوب والحرمۃ بالنظر الیہما ۱۲ ۶۰ قولہ لا یدفع النقض عن الخ قال فی المنہیۃ اجاب ابن الحاجب وغیرہ عن النقض بصوم یوم النحر بان النزاع فیما یمکن انفکاک کل من الجہتین عن الآخر وہہنا لیس کذلک بناء علی ان المضاف لا ینفک عن المطلق ودفعہ بانہ لا ینفع لان الدلیل عام فان مدارہ علی انہ لا مانع الا لزوم اجتماع المتضادین وعند تغایر الجہۃ لا یلزم اذ المحل بکل جہۃ کان محلا لاحدہما دون الآخر فتغایر المحل اعتبارا اقول لو تقرر النقض بان فی صوم یوم النحر جہتین کونہ وفاء للنذر وکونہ فی یوم النحر وبینہما عموم من وجہ لم ینفع التخصیص اصلا لانہ حینئذ یکون کالصلوۃ فی الدار المغصوبۃ فلا جواب الا بالالتزام او بابداء المانع فتدبر انتہی وقال احسن الشارحین ولک ان تقول فی الجواب بالتخصیص ما یکون الجہتان اللتان بینہما عموم وخصوص من وجہ من الموجودات الخارجیۃ کالصلوۃ والغصب الذی ہو عبارۃ عن التصرف فی ملک الغیر بغیر اذنہ ولا شک ان التصرف المذکور والصلوۃ المذکورۃ من المحسوسات التی ہی من الموجودات الخارجیۃ بخلاف الوفاء بالنذر فانہ معنی انتزاعی صرف والصوم فی یوم النحر فانہ عدمی فان قلت ان المحسوسات ذی الاشخاص وان کانت موجودات خارجیۃ ولکن الجہتین المذکورتین من الطبائع الکلیۃ وہی غیر موجودۃ فی الخارج قلت انما اردنا بکون الجہات من الموجودات الخارجیۃ کون اشخاصہا کذلک ولا شک ان شخص الصلوۃ وشخص التصرف من المحسوسات فیکون من الموجودات الخارجیۃ والوفاء الخاص والصوم الخاص لا نسلم کونہ من الموجودات الخارجیۃ فافہم فانہ دقیق ۱۲ التعلیق المنعوت علی مسلم الثبوت ۴

بیان اجتماع الوجوب والحرمۃ فی الواحد بالجنس	المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام

لنا عدم اتحاد المتعلقین حقیقۃ فان الکون فی الحیز وان کان واحدا بالشخص لکنہ متعدد باعتبار انہ کون من حیث انہ صلوۃ وکون من حیث انہ غصب قیل النہی عن الکون فی المکان المغصوب یدل علی ان الکون المطلوب فی الامر بالصلوۃ غیرہ اقول لدلالۃ ممنوعۃ فانہا فرع التضاد واذا جوزنا الاجتماع نظرا الی ان الامر مطلق کما ہو حقیقتہ فاین الدلالۃ فصار کما امر عبدہ بالخیاطۃ ونہی عن السفر فخاط وسفر فانہ مطیع وعاص قطعا والنقض بصوم یوم النحر مدفوع بان التخلف ممنوع فعندنا یخرج عن العہدۃ بالصوم فیہ ولو سلم فہو لمانع وہو النہی الدال علی فساد الصوم فیہ بخلاف النہی عن الغصب فانہ لا یدل علی فساد الصلوۃ والجواب بتخصیص الدعوی بما کان بینہما عموم من وجہ لا یدفع النقض عن عموم الدلیل لا ان یقال لعام مطلقا لا حقیقۃ لہ فی الفصل الا حقیقۃ الخاص لاتحاد الجعل فیلزم اجتماع الحسن والقبح فی الحقیقۃ المتحصلۃ

(Interlinear glosses beneath the main text lines: ضرورۃ ان متعلق الوجوب الصلوۃ ومتعلق الحرمۃ الغصب انفکاک کل منہما عن الآخر معقول ۱۲ — وہو ای الوصفین ۱۲ — وعبارۃ التوضیح ۱۲ — واستحالۃ اجتماع الضدین من جہۃ وحدۃ الجہۃ ۱۲ — فی حواشی الفاضل مرزاجان علی شرح المختصر ۱۲ — سواء کان ہذا الکون بالصلوۃ او غیرہا ۱۲ — ای الکون اللازم للصلوۃ علی الارض ۱۲ — فی الجواب ۱۲ — بین الامر والنہی المذکور ۱۲ — ای الامر باداء الصلوۃ مطلق عن التقیید ۱۲ — علی عدم تناول الامر بہذہ الصلوۃ ۱۲ — السید ۱۲ — بعدم کونہا فی ارض مغصوبۃ ۱۲ ع — العبد ۱۲ — فی الخیاطۃ ۱۲ — فی السفر ۱۲ — لکن لا استحالۃ فیہ لکونہ بجہتین مختلفین ۱۲ — معشر الحنفیۃ ۱۲ ع — ای عہدۃ النذر ۱۲ — فان النہی عندہم یوجب الفساد وعدم مشروعیۃ الذات ۱۲ — ای النہی عن الغصب ۱۲ — اذ لم یرد النہی عنہا بخصوصہا ۱۲ — العام مطلقا والعام من وجہ مفترقان بان العام مطلقا الخ ۱۲ — علی تقدیر جہتی الوجوب الم والاخص ۱۲ — ای الاخص ۱۲)

۵۱ قولہ لنا عدم اتحاد المتعلقین الخ حاصلہ ان المامور بہ قد وجد بجمیع ارکانہ وانما الشبہۃ فی الشرائط وہی ایضا متحققۃ بقی الامر فی المانع وہو اجتماع الوجوب والحرمۃ وہو غیر متحقق ایضا فان الصلوۃ حقیقۃ الافعال المخصوصۃ ولیس فی تلک ماخوذیۃ ان لا یقارن معصیۃ نعم مصداق المامور بہا وحقیقۃ الغصب ہو ازالۃ ید الغیر بغیر اذنہ وہذا مورد الصلوۃ ظاہر وفی الصلوۃ فی الارض المغصوبۃ اجتمعا امران واجب وحرام ولا مضایقۃ فیہ وہذا ہو معنی الصحۃ شانہ کما اذا صام مع معصیۃ کالاباق من المولی ونحوہ فان الصوم صحیح وان کان مجاورا لمعصیۃ کذا قال استاذ الہند ۱۲ ۵۲ قولہ وکون من حیث

ط ہذا اعتراض آخر علی ابن الحاجب المخصص للدعوی سواء کان الدلیل عاما او لا فہذا الجواب اکد من جواب الکتاب کما لا یخفی ۱۲ عبید

+ اقول ہذا الجواب لیس بشئ لان مدارہ علی الفرق بین الامور والجہات الخارجیۃ المحسوسۃ وبین الامور الانتزاعیۃ وہذا الفرق غیر مجد فی جواز اجتماع الاضداد بالجہات الاولی وعدم جواز اجتماعہا بالجہات الثانیۃ لان اجتماع الضدین انما یستحیل فی الواقع ونفس الامر وبالجہات الانتزاعیۃ تتغایر المحلان کما یتغایران بالجہات الخارجیۃ لان الامور الانتزاعیۃ لہا مناشی صحیحۃ فی نفس ولیست اختراعیۃ فافہم ۱۲ محمد عبید اللہ عفی عنہ

تكليف المحال لان الدائرة نقيض المطلقة العامة انتهى ۱۲ ٥٣ قوله لما ثبت صلوة مكروهة والتالي باطل لان الصلوة التي اديت مع الفرائض والواجبات مع ترك بعض السنن صحيحة قطعا ومن افراد الواجب مع كونها مكروهة ووجه الملازمة بينه بقوله لان الاحكام الخ ۱۲ ٥٤ قوله لان الاحكام متضادة فكما ان الوجوب والحرمة متضادان كذلك الوجوب والكراهة ايضا متضادان فيمتنع اجتماعهما في نوع واحد فلا توجد صلوة تكون واجبة ومكروهة مثلا والتالي باطل فالمقدم مثله ۱۲ ٥٥ قوله وان كانت الكراهة الخ يعني ان المكروه انما هو الفعل الواجب وان كانت الكراهة في ذلك الفعل كالصلوة لاجل وصف كترك السنن ۱۲ ٥٦ قوله فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه في امتناع جمعهما في نوع واحد من جهة واحدة وصحة اجتماعهما من جهتين فالصلوة واجبة بذاتها ومكروهة ببعض اوصافها وهو كونها متروكة السنن كما ان الصلوة واجبة بذاتها وحرام باعتبار كونها مشغولة بملك الغير بغير اذنه ۱۲ ٥٧ قوله فتدبر قال في المنهية فيه اشارة الى ورود ما قيل ان نهي التحريم ظاهر في البطلان فانه ينصرف الى الذات غالبا لان الكلام في الجواز العقلي فان اجازة الوجوب مع الكراهة لتعدد الجهات فليجز مع الحرمة لانهما سواء في التضاد وان كان احدهما غالبا على الآخر في رجوعه الى الذات وليس الكلام في الغالبية والمغلوبية بل وضع المسألة في انه ان فرض تعدد الجهة فهل يجوز الاجتماع ام لا انتهى ۱۲ ٥٨ قوله اذ لو كان لعرفه احمد فانه اعظم شانا من القاضي وما قيل انه يجوز ان يكون بعد احمد فكيف يعرفه احمد ليس بشيء لما في شرح الشرح ان الاجماع بعده معلوم الانتفاء ثم ههنا كلام وهو ان الغاصب اذا تاب واراد الخروج عن الارض المغصوبة فهذا الخروج واجب وحرام مع قطع النظر عن تعدد الجهات اذ الخروج عنها لا يحصل بدون قطع المسافة والتصرف فيها فيكون واجبا وحراما واجاب عنه ابو هاشم بان الخروج المذكور له جهتان جهة التفريغ فيكون من هذه الجهة واجبا وجهة الاشتغال ومن هذه الجهة يكون حراما فالوجوب والحرمة مجتمعان من جهتين ۱۲ ٥٩ قوله كيف ويلزم الخ ضرورة ان الخروج عبارة عن نقل الاقدام وهو اشتغال بملك الغير فيكون واجبا وحراما فيلزم التكليف بالنقيضين وهو تكليف بالمحال ۱۲ ٥١٠ قوله بل التكليف بالمحال لان التكليف المذكور مستلزم لاجتماع النقيضين لان الخروج المذكور حسن لذاته بالنظر الى انه تفريغ لملك الغير فيكون مكلفا به وقبيح لذاته ايضا بالنظر الى كونه اشتغالا بملك الغير ولما كان كلاهما بالنظر الى ذاته يلزم ان يكون فعل واحد بالنظر الى ذاته مكلفا به منهيا عنه قال بعض الاكابر لابي هاشم ان يقول لا نسلم انه تكليف بالمحال فان الاشتغال بملك الغير امر والتفريغ امر آخر وهو قد يكون بالتاذين فنقل الاقدام قد يكون مع الغصب وقد يكون مع التفريغ فبينهما عموم من وجه فاجتماع الحسن والقبح امر اتفاقي فمثله مثل الصلوة في الارض المغصوبة ثم قال فالاصلح ان يقال ان حرمة الغصب لحق المالك وهو راض دلالة فانه يرتضي بتفريغ ارضه وازالة يده الباطلة وذلك لا يتصور الا بالخروج وانه من قبيل الرخصة مع قيام المحرم قال الله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وفي التفريغ مع عدم الخروج تكليف بما ليس في وسع البشر فهو من قبيل اجراء كلمة الكفر مع الاكراه ۱۲ ٥١١ قوله ليس ببعيد وزعم ابن الحاجب انه بعيد اذ لا معصية الا بفعل منهي عنه او ترك مامور به وليس هناك احدهما وجه عدم البعد ان معصية الغصب باق وقت الخروج وهذا القدر ليس ببعيد اذ دوام المعصية قد يكون بالغير فعل منهي عنه او ترك مامور به كالزجر مثلا وقد يكون بفعل سبب عن معصية ۱۲ ٥١٢ قوله ماحية للذنوب والخروج من الارض المغصوبة مبنية التفريغ توبة والله تعالى يقبل التوبة عن عباده ۱۲ ٥١٣ قوله وفيها ما تقدم في الواجب المخير الخ حاصله ان في هذه المسألة

بيان جواز تحريم احد اشياء كايجابه	المقالة الثانية في الاحكام

وفي العموم من وجه حقيقتان فتامل ولنا ايضا لو لم يصح لما ثبت صلوة مكروهة لان الاحكام متضادة والكون واحد فان المكروه انما هو الفعل وان كانت الكراهة لاجل الوصف فلا فرق بين نهي التحريم والتنزيه فتدبر واستدل لو لم يصح لما سقط التكليف قال القاضي قد سقط اجماعا ورد بمنع تحقق الاجماع اذ لو كان لعرفه احمد ثم اورد ابو هاشم جهتي التفريغ والغصب في الخروج عنها فيتعلقان به من خطاء ابي هاشم كيف يلزم تكليف المحال بل التكليف بالمحال واستصحاب المعصية حتى يفرغ زجرا كما ذهب اليه امام الحرمين ليس ببعيد والحق ان التوبة ماحية هذا مسألة يجوز تحريم احد اشياء كايجابه فهناك المقصود منع الخلو وههنا منع الجمع وفيها ما تقدم في الواجب المخير دليلا واختلافا اعلم ان تعلق الترك باحد اشياء على انحاء احدها ان يتعلق بمفهوم احدها فيفيد التعميم لان عدم الطبيعة انما يكون بعدم جميع الافراد نحو لا تطع آثما او كفورا

ـه ۱ قوله حقيقتان اقول كما قال احسن الشارحين انت تعلم ما فيه من الاختلال فانا وان سلمنا الاتحاد في العموم مطلقا لكن تعلم قطعا تغاير احكامهما الا ترى ان الصلوة المفروضة المطلقة بعد تحقق الوقت لزوال الشمس في الظهر مثلا فانها كما في جميع الوقت عام قطعا والصلوة المخصوصة بساعة دون ساعة في ذلك الوقت تاركها ليس بعاص قطعا مع اتحاد المطلقة مع الخاص وهذا بناء على ان العارض بما يتشخص بالمحال كذلك بالزمان كما بين في موضعه على ان دعوى الاتحاد في العموم مطلقا انما تتم في الاجناس والفصول او الانواع والاشخاص الحقيقيات واما العام المطلق العرضي للمصداق والخاص كذلك كالماشي والضاحك مثلا فلا يتم دعوى الاتحاد فافهم ۱۲ ٥٢ قوله فتامل قال في المنهية فيه اشارة الى انه تتم لو كان الوصف العام والخاص كلاهما ذاتيين كالمضاف والمطلق والا فلا هذا ثم اقول اذا كان اللزوم ولو من احد الجانبين لزم المحذور فانه وان لم يلزم اجتماع الضدين لكن يلزم

ط اقول هذا مذهب لبعض المتكلمين ولم يتبين ببرهان يعول عليه بل ادعى بعضهم بداهة بطلانه ۱۲ع

ما تقدم في الواجب المخير دليلا يعني الدليل الذي في الواجب المخير من تجويز العقل ودلالة النص بعينه دليل في هذه المسألة واختلافا اي كما اختلف في الواجب المخير من ان الواجب اما الكل او البعض او واحد لا بعينه كذلك في هذه المسألة ۱۲ ٥١٤ قوله على انحاء اقول كما قال احسن الشارحين فان الاحدية المبهمة الماخوذة في ترجمة المسألة المضافة الى الاشياء المحرمة اما ان يكون منسوبة في القول الى المحرم بالذات والتحريم بالعرض او بالعكس والاولى منهما اما ان يكون مطلوبا صريحا للقائل او مستفادا ضمنيا فهذه ثلثة اقسام بالاستقراء الاول منها ما يكون الاحدية منسوبة الى المحرم بالذات صريحا فثلثة اقسام الاول منها ان يكون الترك متعلقا بمفهوم احد الاشياء المقرون مع حيثية التعميم اي موضوع القضية الطبعية المصطلحة للمنطقيين فيفيد الترك الكلي اي كل واحد نحو لا تطع آثما او كفورا اي لا تطع واحدا منهما وهذا معنى قول المصنف فيفيد التعميم لان عدم الطبيعة لهذا النحو انما يكون بعدم جميع الافراد ۱۲ ٥١٥ اي في ايجاب احد الاشياء ۱۲

عدم الطبیعة فی الجملة والملزوم لعدم الافراد هو عدمها بالکلیة تامل انتهی ١٢ ۵۳ قوله والاظهر انه حینئذ من عطف الجملة علی الجملة فیقدر الفعل فی المعطوف بعد او نفی قوله لا تاکل السمك او لا تاکل اللبن فالمقصود منع الجمع وهو یتصور باحد الانحاء المذکورة لان متعلق التحریم هو المجموع باعتبار المجموع او بالجملة المقصود منع الجمع وهو یتصور بعدم الجمیع وبعدم واحد فما قال ذلك الفاضل لیس کما ینبغی والحق ما قال بحر العلوم سقاه الله سبحانه کاسا من رحیق مختوم ان مآل المعانی الثلثة الاخیرة واحد وانما الفرق فی ان المقصود فی الکل منع الجمع ومع ذلك العصیان الا فی ان لیسا باستعارتین اذ الطبائع وان کانت مرآة للافراد لکنها فی حکم النکرة المنفیة وهی تفید العموم واما السابقات المعنی الاول فافهم انتهی ١٢ ۵۴ قوله فعند الحنفیة اقول کما قال احسن الشارحین الالفاظ الموضوعة بازاء الالفاظ کلفظة الجملة الموضوعة بازاء المرکب من کلمتین وکلفظ الامر الموضوع لافعل اذا ذکر ولیس عن بیان معناه الوضعی فقد یراد اللفظ المدلول اعنی ما المعنی کما فی سائر الاحکام وهذا کالمسألة القائلة بان الامر حقیقة فی الوجوب ومجاز فی الندب عند الحنفیة کما یذکرون فی بحث الامر وقد یراد نفس اللفظ الدال کالمسألة المذکورة ههنا ان المندوب هل هو مامور به حقیقة ام المعنی ان لفظ الامر المرکب من اوفت الثلثة الالف والمیم والراء هل یستعمل فی الندب علی سبیل الحقیقة ام لا فعند جماعة من الحنفیة لا یکون حقیقة ١٢ ۵۵ قوله فی القول المخصوص والصغری والکبری من المسلمات بین الخصمین قد استدل علیهما فی فصل الامر فارجع الیکدانی المنهیة ١٢ ۵۶ قوله وذلك القول حقیقة فی الایجاب فقط فلا حقیقة فیه قال واقف الاسرار الالهیة قدس سره ان من کون اللفظ حقیقة فی لفظ لا یلزم ان یکون حقیقة فیما هو حقیقة فیه بل هو حقیقة مطلقا سواء کان هذا اللفظ حقیقة او مجازا الا تری الفاتحة حقیقة فی القول المخصوص وان کان فیه الفاظ مجازیة والحق ان یقال الواو فی قوله وذلك القول الخ للحال عن القول المخصوص والحاصل ان الامر حقیقة فی القول المخصوص حال کونه للوجوب فالمندوب لیس مامورا به لعدم الحتم هناك لکن ینبو عن هذا التوجیه بعض عبارات الکتب الاخر نعم انه دلیل مستقل کذا قال بحر العلوم ١٢ ۵۷ قوله وایضا لو کان الامر حقیقة فی المندوب کما یقوله الخصوم لکان ترکه ای ترك المندوب معصیة والتالی باطل بالاتفاق والملازمة لانها ای المعصیة هی مخالفة الامر حقیقة او حکما کما فی مباشرة المنهی عنه واما ان المعصیة مخالفة الامر فلقوله تعالی افعصیت امری وقوله تعالی فلیحذر الذین یخالفون عن امره ان تصیبهم فتنة او یصیبهم عذاب الیم واصابة الفتنة لا یکون الا مع المعصیة والقول بان امره معهود بعید وایضا ان ارباب اللغة مطبقون علی ان المعصیة مخالفة الامر فتدبر کذا قال استاذ الهند ١٢ ۵۸ قوله ولما صح قوله علیه الصلوة والسلام لولا ان اشق علی امتی لامرتهم بالسواك الخ فمقتضی هذا الحدیث انعدام الامر بالسواك لو کان المامور مندوبا لم یصح کون السواك مندوبا مع انه علیه الصلوة والسلام ندب الامة الی السواك کذا قال استاذ الهند والحاصل انه لو کان المندوب مامورا لکان السواك ایضا کذلك فلا یصح لامرتهم

بیان ان المندوب هل هو مامور به	المقالة الثانیة فی الاحکام

والثانی ان یتعلق بما صدق علیه مفهوم احدها فیفید ماعدا م هذا او عدم ذلك ویتعلق بمفهوم احدها بالعرض بناء علی ان کلما اتصف به الفرد اتصف به الطبیعة فی الجملة فلا یفید عموم السلب والثالث ان یتعلق بالمجموع فیفید عدم الاجتماع وذلك فیما اذا کان العطف بالواو نحو لا تاکل السمك واللبن والرابع ان یکون الترك نفسه مبهما لا المتروك وذلك اذا کان العطف باو والمقصود عدم الجمع نحو لا تاکل السمك او اللبن والاظهر انه حینئذ من عطف الجملة علی الجملة هکذا ینبغی ان یحقق المقام

مسألة

ان المندوب هل هو مامور به فعند الحنفیة لا الا مجازا وقیل عن المحققین نعم حقیقة لنا ان الامر حقیقة فی القول المخصوص فقط وذلك القول حقیقة فی الایجاب فقط وایضا لو کان لکان ترکه معصیة لانها مخالفة الامر ولما صح لامرتهم بالسواك عند کل وضوء لانه ندبهم الیه قالوا اولا انه طاعة اجماعا

۵١ قوله مفهوم احدها من حیث هو مع قطع النظر عن التعیین فیکون هذا المفهوم مرآة وعنوانا لما صدق علیه ای واحد منها کان الا ان یکون هذا المفهوم ماخوذا مع التعمیم کما هو شان القضیة المهملة القدمائیة ١٢ ۵۲ قوله فلا یفید عموم السلب لم اد ههنا بل انما یفید سلب العموم قال فی المنهیة فیه دای فی قوله کلما اتصف الخ اشارة الی دفع ما یمکن ان یقال انه یلزم من لزوم اتصاف الطبیعة لاتصاف الفرد صدق قولنا کلما کان زید معدوما کان الانسان معدوما اذ اتصاف زید بالعدم یستلزم اتصاف الانسان بالعدم وکذا یلزم من لزوم انعدام الافراد لانعدام الطبیعة صدق قولنا کلما کان الانسان معدوما کان عمرو معدوما مع کذب نتیجة اللازمة من المقدمتین اذ یحصل من المقدمتین قیاس هکذا کلما کان زید معدوما کان الانسان معدوما وکلما کان الانسان معدوما کان عمرو معدوما اعنی کلما کان زید معدوما کان عمرو معدوما کاذبة قطعا وجه الدفع ان اللازم من عدم الفرد

اذ فحواه ان مخالفة المشقة موجبة لانعدام الامر بالسواك مع کونه مامورا به وهو مستلزم لاجتماع النقیضین اعنی کون السواك مامورا به وغیر مامور به وما قیل ان المطلق ینصرف الی الفرد الکامل فیحمل الامر المطلق المذکور فی الوجه الثانی والثالث علی الفرد الکامل لیس بشیء فان القول بالانصراف تجوز فلا یصار الیه وما قال ابن الحاجب عن ان المجاز وان کان خلاف الاصل لکن وجب المصیر الیه بالدلیل الذی ذکره المخالفون فرده الشیخ ابن الهمام بانه تاویل بعید بلا دلیل ودلائل المخالفین غیر تامة فلا یصار الیها فافهم کذا قال الفاضل الخیرآبادی ١٢ ۵۹ قوله اولا قال القائلون بان المندوب مامور به حقیقة قالوا اولا ان المندوب طاعة والطاعة فعل المامور به اما المقدمة الاولی فمجمع علیه کما نقل الآمدی واما المقدمة الثانیة فلان الطاعة والعصیان فی اللغة والشرع یعتبران متقابلین وقد ثبت بالشرع واللغة ان العصیان مخالفة الامر کما مر فثبت ایضا ان الطاعة موافقة الامر کذا فی احسن الشروح ١٢

بل التحقیق ان تعقیم یتحقق جمیع الافراد و انتفاؤه بانتفاء جمیع الافراد ومن احکام انهم یصح اسناد احکام العموم الیه کما یقال الانسان نوع والحیوان جنس مثلا ولا یصح اسناد احکام الخصوص الیه کما یقال الانسان ناطق او ضاحك وغیر ذلك فهذا المفهوم هو موضوع القضیة الطبیعیة والثانی المفهوم من حیث هو هو ای مع قطع النظر من ملاحظة العموم والخصوص ومن احکامه انه یتحقق فرد وینتفی بانتفاء فرد فیقال الانسان نوع کما یقال الانسان کاتب وغیره والمفهوم هو موضوع المهملة القدمائیة واذا عرفت هذا فتفکر فی المعنی الاول والمعنی الثانی فی ما نحن فیه ١٢ ابو الفضل ... منه ؎ قوله اللبن فی الاصطلاح المشهور هو ما یقال له بالفارسیة شیر لکن لا یصح المنع من اجتماع شرب اللبن مع اکل السمك وفی الاصطلاح الموجود من اهل العرب والعجم هل هو اصطلاح قدیم ایضا او اصطلاح جدید ان اللبن هو ما یقال له بالفارسیة دوغ واما اللبن بالمعنی الاول فیقال له فی العرف الجاری فی العرب حلیب وح یتجه منع عدم اجتماع اللبن واکل السمك لان لحم السمك فی غایة الحرارة والیبوسة واللبن بالمعنی الثانی فی نهایة الرطوبة والبرودة فیضر البدن اجتماعهما فی وقت الصدر ویخرج باجتماعهما البدن عن الاعتدال الخاص به وقد کنت فی موسم الحج بمنی فشخص من العرب ینادی لبن لبن فظننت اللبن بالمعنی الاول فاشتریت منه قدرا معتدا به لاصنع منه الشاهی فوضعته علی النار والقیت فیه الشاهی الاسود ورمیت بالسکر فیه فاذا شربته فاذا هو اللبن بالمعنی الثانی ثم ذکرت تلك الواقعة لواحد من العرب من معارفی فقال انت خلطت اللبن بالحلیب والله اعلم ١٢ محمد عبد الحمید الصدیقی

ذلك من المعاني فيلزم ان يكون مشتركا بينها وذلك باطل والثاني ان تقسيمهم ليس من قبيل الحقيقة بل على سبيل المجاز وذلك كتقسيم الاسد الى الاسد المفترس والاسد الذي فهم توسعوا من حقيقة الامر كما توسعوا من حقيقة الاسد فاوردوا التقسيم مجازا ١٢ ٥٦ قوله فالاستاذ ابي اسحق رحمه الله تعالى ولما كان كلام فيها بموافقا لما يليق بشان هذا الذي يتفوه به ادعوا كلامه واشار اليه المصنف وقال ولعله اراد الخ ١٢ ٥٧ قوله خلافا للاستاذ ابي اسحق فانه ذهب الى ان المندوب تكليف لما فيه من رجاء الوصول الى الثواب بترغيب النفس الى ترك ذاته الا ان المندوب ايضا لا يخلو عن المشقة ومن ثم ترى العصاة يتحملونها لجبلة الانسانية مجبولة على التكليف المنفعي والثواب فيعرض بان المشقة انما هي بالالزام والمراد بالتكليف الالزام ولا ريب في ان لا الزام في المندوب وفيه ان النزاع على هذا يرجع الى النزاع اللفظي فان انتفاء المشقة بمعنى الالزام لا ينكره الاستاذ وتحقق المشقة بمعنى الرغبة الى الثواب لا ينكره الجمهور وما ضرورى تكليف كمل مسألة العلم الا ان يقع انما جعل مسألة لازالة الاشتباه فافهم ١٢ ٥٨ قوله ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفا لم يبعد فافهم قال في المنهية لانه حاصر يعني ان يجعل نفس الخطاب تكليفا ليس بعيدا انه مانع عن ان يتعداه المعقول او بالكسب عقلا او فعلا او قولا ولا يخفي ان فيه كلفة ومشقة على اصحاب الراي كما قال عمر رضي الله تعالى عنه (عند تقبيل الحجر الاسود) لولا انا تقفينا فيه برائيتنا لولا رايت ان قبلك رسول الله صلى الله عليه وسلم لما قبلتك هذا انتهى قال احسن الشارحين انه لبعيد والالزم ان تكون القصص القرآنية كذلك وليس بتكليف البتة واجيب عنه تارة بان المراد بخطاب الشرع خطاب الله تعالى المتعلق بافعال العباد اقتضاء او تخييرا والقصص ليست خطابا بهذا المعنى فلا نقض بها وتارة بانها ايضا تكليف من حيث انه تذكروا استنباط الاحكام الشرعية التي لم يرد فيها النص وحينئذ لا حاجة الى التخصيص فافهم ١٢ ٥٩ قوله المكروه كالمندوب ولا نهي ولا تكليف واما كراهة التحريم ففي تكليف بالاتفاق ومرجع كراهة التنزيه الاولى قال في المنهية وذلك بادنى تعرف اما اولا فلان النهي حقيقة في القول المخصوص فقط او هو لا تفعل وذلك لفعل حقيقة في التحريم فقط وثانيا لو كان منهيا لكان فعله معصية لانها الفعل المنهي عنه في الممنوعات واما ثالثا فلان ترك المكروه طاعة والطاعة بترك المنهي عنه في مطلق الترك وثانيا تقسيم اهل اللغة النهي الى نهي تحريم ونهي تنزيه انتهى والدليل للجمهور على نفي التكليف انه لا كلفة فيه فانه في سعة الترك والمباشرة وللاستاذ ان وجوب اعتقاد الكراهة تكليف او نفس الخطاب تكليف ١٢ ٦٠ قوله والدليل الدليل والاختلاف الاختلاف يعني ان مسألتان المكروه وحاصل الاولى ان المكروه ليس بمنهي عنه عند الجمهور خلافا للشافعية وحاصل الثانية انه ليس بتكليف خلافا للاستاذ والدليل ههنا في الاولى ان النهي حقيقة في القول المخصوص وهو لا تفعل وهو حقيقة في التحريم وايضا لو كان منهيا لكان مباشرته معصية والتالي باطل ودليل المخالف ان ترك المكروه طاعة وهي ترك المنهي عنه او مباشرة المامور به والتالي ايضا ليس بمتحقق وايضا انهم يقسمون النهي الى نهي كراهة ونهي تحريم ودليل المسألة الثانية ان التكليف ما فيه كلفة ولا كلفة في المكروه لانه في سعة الترك والمباشرة وتوجيه كلام الاستاذ ان وجوب اعتقاد كراهة تكليف وان نفس الخطاب كذلك فانه لا يصح ان يتجاوزه العقول ١٢ ٦١ قوله لانه خطاب الشرع تخييرا بين الفعل والترك كل ما هو خطاب الشرع بالاقتضاء او التخيير فهو حكم شرعي وهذه المسألة وان كانت مفهومة مما سبق في باب الحسن والقبح لكن لما كان قد يطلق الاباحة على الاباحة الاصلية وهي ليست بحكم شرعي تعرض المصنف بقوله والاباحة الخ ١٢ ٦٢ قوله والاباحة الاصلية نوع منه اي من الخطاب بالتخيير قال احسن الشارحين الاباحة الاصلية التي يقولون انها ليست من الاباحة الشرعية فانها خطاب الشارع بالتخيير والاباحة الاصلية ليست بخطاب ولذلك قالوا انها ليست بمقابلة التنسخ فالافعال قبل ورود البعث مباحة باباحة اصلية بمعنى انها لا حرج في فعلها وتركها فان اريد بها اذن الشارع بان لم يرد فيه الخطاب بالايجاب والتحريم ونحوهما فهو ماذون فيه فهذا حكم آخر فالظاهر ان الاباحة الاصلية نحو آخر من الاحكام ولا نزاع فيه لاحد فعلها ههنا من الاحكام الشرعية في غير موضع والماتن لم يتعرض بهذا فيما ذكر من قبل ولعله انما ذكر ههنا شايعة للقوم فافهم ١٢

ظ لانه خلاف البداهة العقلية يفهم بطلانه كل عاقل ١٢ عبيد

المقالة الثانية	بيان ان الاباحة حكم شرعي	في الاحكام

والطاعة فعل المامور به قلنا لا بل والمندوب اليه ايضا وثانيا ارباب اللغة قسموا الى امر ايجاب وامر ندب ومورد القسمة مشترك قلنا هم قسموا ايضا الى امر تهديد واباحة الى غير ذلك فهم توسعوا عن حقيقة الامر مسألة المندوب ليس بتكليف لانه في سعة من تركه خلافا للاستاذ ولعله اراد وجوب اعتقاد الندبية ولهذا جعل المباح تكليفا لكن ذلك حكم آخر ولو جعل نفس خطاب الشرع تكليفا لم يبعد فافهم مسألة المكروه كالمندوب ولا نهي ولا تكليف والدليل الدليل والاختلاف الاختلاف مسألة الاباحة حكم شرعي لانه خطاب الشرع تخييرا والاباحة الاصلية نوع منه لان كل ما عدم فيه المدرك الشرعي للحرج في فعله وتركه فذلك مدرك شرعي لحكم الشارع بالتخيير فهي لا يكون

[interlinear glosses:] تقدمت انه مامورة به ١٢ — في ابواب الاسلام انه فعل المامور به فقط ١٢ — فالامر مورد القسمة فلا بد من اشتراكه بين القسمين ١٢ ع — في جواب الدليل الثاني ١٢ — الامر ١٢ — مع انه ليس بامر اتفاقا ١٢ — والمامور المكلف به مفسق قطعا ١٢ — وذهبوا الى عموم المجاز ١٢ — ان شاء ترك وان شاء فعل ١٢ — اي الشارع — اللام فيه وكذا في لفظ الدليل الثاني للعهد الخارجي الذكري ١٢ ع — اي التي اختلف فيها العلماء ١٢ — اي من الخطاب بالتخيير ١٢ — اي الدليل الشرعي ١٢ — اي عدم المدرك الشرعي ١٢ — اي الاباحة ١٢

٥١ قوله والطاعة فعل المامور به قال الآمدي فعل المندوب طاعة بالاتفاق وليس كونه طاعة لذاته والا لكان طاعة دائما فيكون عند النسخ كذلك ولا لكونه مرادا لله تعالى ولا لكونه مثابا به لان الثبوت غير لازم او لكونه موعودا بالثواب وهو ايضا باطل والا لزم الثواب لان الخلف في خبر الله تعالى باطل فليس الا لكونه امتثال الامر فافهم ١٢ ٥٢ قوله قلنا الخ قال احسن الشارحين جوابه ان التقابل بين الطاعة والعصيان مسلم لكن لا نسلم ان الطاعة فعل المامور به بل المندوب اليه ايضا فلا يجتمعان وقد يرتفعان كما في ترك المندوب وفعل المباح وذنبه ١٢ ٥٣ قوله ارباب اللغة قسموا الخ قال في المنهية لا يخفى ان تقسيم اهل اللغة الى الاقسام المختلفة انما هو الصيغة لا للفظ الامر فاين الدليل من المدلول وتوجيه صيغة افعل ولو كان ندبا صيغة امر قلنا هو اصطلاح النحو بيم الاباحة على ان الاشتقاق ممنوع حتى يكون المندوب اليه مامورا به تقديرا انتهى ١٢ ٥٤ قوله مشترك بين الاقسام فالامر مشترك بين امر الايجاب وامر الندب فيلزم كون المندوب اليه مامورا به ١٢ ٥٥ قوله هم قسموا الخ اقول كما قال احسن الشارحين جوابه بالنقض وكل اما الاول فانهم قسموا الامر الى امر تهديد واباحة الى غير

عه اقول ربما يختلج في الصدور ان القوم قسموا الاباحة الى الاباحة الشرعية والاباحة الاصلية فعلى هذا الاباحة الاصلية قسيم للاباحة الشرعية فكيف اندرجها المصنف في الاباحة الشرعية والجواب ان القوم اخذوا من الاباحة الشرعية المعنى الاخص منها المقابل للاباحة الاصلية والمصنف اخذ منها المعنى الاعم منها فلا حرج في كل واحد من الاندراج والقسيمية لانها باعتبار المعنيين فافهم ١٢ محمد عبيد غفرله المولى

[handwritten marginal notes, partly legible:] ...الباب الثاني ... ان الحكم هو خطاب الله المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييرا ... التخيير هو الاباحة ... تعريف الحكم ... في الواقع ... بيان مسألة الاباحة الاصلية التي اختلف فيها العلماء ... الى القول المرجوح ... موافقة للجمهور ... التحقيق ... ابو الفضل ... النقشبندي ... غفرله الباري

بقوله وبهما نوعان للحكم فلا يكون احدهما من جنس الآخر كذا قال استاذ الہند ١٢ **٥٤** قوله ولعل النزاع بين كون المباح من جنس الواجب او النزاع لفظي لا يفهم احد الخاصمين مراد الآخر حتى لو فهمه لما انكره اذ النافي اراد بالمباح ما يكون جائز الفعل والترك والواجب ليس كذلك فلم يجعله من جنسه والمثبت للجنسية اراد بالمباح المأذون المطلق والواجب ايضاً مأذون فجعله من جنسه فالمثبت يثبت لامر آخر لا يفهمه النافي حتى لو فهمه لم ينكره والنافي ناف لامر آخر لا ينكره المثبت حتى لو علم لنفاه ايضاً وانما وقع الاشتباه لما ان الاشتراك اللفظي هو المعنى من النزاع اللفظي فافهم كذا قال لمبنا احسن الشاهجهين اي الملا مبين ١٢ **٥٥** قوله خلافاً للكعبي اقول كما قال احسن الشارحين كون المباح ليس بواجب ظاهر مما سبق فان المذكور سابقاً دال على ان الوجوب والاباحة متنافيان ومع ذلك قد خالف فيه الكعبي فذهب الى انه واجب ونفس مطلوب بتحيل الوجهين الاول انه واجب من حيث الاداء اي المعاملة به على طريق الاباحة واجب وانت تعلم انه حكم آخر يأتي في كل حكم غير ظاهر من دليله والثاني انه فرد للواجب وان لم يكن من حيث الخصوصية واجباً كالوجود والعدم بالنظر الى ذات الممكن الخاص فان احدهما واجب بالنسبة اليها والوجود والعدم فردان من طبيعة احدهما مع ان خصوصية كل واحد منهما بالنظر اليها ممكنة الانسلاخ وهذا المعنى نقيض دليل الكعبي فانه احتج بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام واجب اما معيناً اذا كان واحداً او مخيراً اذا كان متعدداً وهذا ابناء على امرين ان ضد المنهي عنه واجب لو مخيراً وقد ذكر تحقيقه سابقاً بحيث لا يكون للشك فيه مدخل وثانيهما مراد الكعبي حق

في الاحكام	بيان ان المباح ليس بواجب	المقالة الثانية

الا بعد الشرع خلافاً[1] لبعض المعتزلة و قد تقدم م **مسألة المباح** ليس بجنس للواجب لانهما نوعان[53] للحكم وظن انه جنس له لان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب قلنا لا نسلم ان ذلك تمام حقيقة المباح بل هو المتساوي فعلاً وتركاً ولعل النزاع لفظي[54] **مسألة** المباح ليس بواجب خلافاً[55] للكعبي واحتج بان كل مباح ترك حرام وكل ترك حرام واجب ولو مخيراً قلنا الصغرى ممنوعة اما اولاً فلجواز انعدام الحرام بانعدام المقتضي وهو الارادة مثلاً بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود وحينئذ لا يكون عدمه مستنداً الى فعل المباح الذي هو المانع واما ثانياً فلان فعل المباح انما يكون تركاً له لو قصد بفعله تركه وذلك لا يلزم نعم لو اراد الحرام ثم قصد بفعل المباح تركه فانه يكون[59] واجباً ونحن نلتزمه والزم عليه بانه مصادمة للاجماع فاجاب بانه بالنظر الى ذات الفعل وهذا بالنظر الى ما يستلزمه[60]

[1] قوله خلافاً لبعض المعتزلة فانهم قالوا ان الحسن والقبح العقليين كاشفان عن ثبوت الحكم الذي هو خطاب المتعلق بفعل المكلف فالاباحة الاصلية عندهم ما لا يعلم فيه خصوص خطاب لكن الحسن ثابت فيه في نفس الامر بمعنى عدم القبح بدلالة العقل ١٢ **٥٢** قوله المباح الخ اقول كما قال احسن الشاهجهين قد ظهر مما سبق من تقسيم الحكم الى الاقسام الخمسة بالترديد الدائر بين النفي والاثبات ان الوجوب والاباحة حكمان متباينان عندهم فلا يكون المباح جنساً للواجب واذ قد يستعمل لفظ المباح مراداً فالجائز بمعنى ما لا يمتنع شرعاً كما سبق ظن انه جنس للواجب واستدل عليه بان المباح هو المأذون في الفعل وهو جزء حقيقة الواجب ١٢ **٥٣** قوله لانهما نوعان للحكم فان المباح ما اذن الشارع فيه بالتخيير بين الفعل والترك والواجب ما اذن فيه بالالتزام ولا شبهة في ان هذين المأذونين مندرجان في مطلق المأذون من قبل الشارع اندراج امرين متباينين في امر وهو المراد

وليس ما ذكره المص في الجواب من ان الصغرى القائلة بان كل مباح ترك حرام ممنوعة فافهم ذا ما لخصته من احسن الشرح ١٢ **٥٦** قوله ولو مخيراً اذ ضد الحرام واجب ولو مخيراً وذكر كلمة لو اشارة الى ان ضد الحرام لو كان واحداً فهو واجب معيناً وان كان متعدداً فهو واجب مخيراً فثبت ان كل مباح واجب ولو مخيراً ١٢ **٥٧** قوله بناء على ان علة العدم عدم علة الوجود والارادة لما كانت علة لوجود الحرام كان عدمها علة لعدمه فيستند عدمه الى عدم تلك الارادة ١٢ **٥٨** قوله وحينئذ لا يكون عدمه مستنداً الى فعل المباح الذي هو المانع من اتيان الحرام ويمتنع الاجماع معه فان عدم المقتضي كاف في عدم الحرام فيصير وجود المانع لغواً لا دخل له في عدم الحرام قال في المنهية اقول يمكن دفع الاول بانه لا بد في ترك الحرام من احد الامرين اما عدم المقتضي او وجود المانع فلان يقرر الدليل هكذا المباح ترك حرام او بدل له وكل ترك حرام او بدل له واجب ولو مخيراً فيه ما فيه انتهى وجوابه ان العلة بالذات انما هو عدم المقتضي واما المانع فهو علة بالعرض لا ينسب اليه عدم المعلول عند وجود المقتضي فلا يكون واجباً ولو بدلاً والعرض ليس لشيء فلا يكون فعلاً مطلوباً فلا يصلح لكونه واجباً ولو مخيراً قال احسن الشارحين المحقق ان الواجب ان اراد به الكعبي ما لا بد منه في الشريعة بحيث لو احل به لوقع في الاثم فالمباح واجب بالعرض فالحق معه ولا يصح لنا المنازعة معه وان اراد بالواجب فعلاً لا بد من المباشرة به فهو في معرض الخفاء كما في الكتاب ١٢ **٥٩** قوله فانه يكون واجباً ونحن نلتزمه متعد ليقال المباح مفوت للحرام البتة لكونه ضداً له سواء قصد به ترك الحرام او لا فلا وجه لمنع الصغرى نعم لو منع الكبرى ويقال انا لا نسلم ان كل ترك حرام واجب ولو مخيراً بل نقول المسلم ان كل مفوت للحرام اذا قصد به تفويت الحرام فهو واجب لكان له وجه وفيه ان هذا الوجوب وجوب بالتبع وقد كان الكلام في الوجوب بالذات فهذا يكون خروجاً عن محل النزاع ١٢ **٥١٠** قوله وهذا بالنظر الى ما يستلزمه ولا قباحة في كون الشيء مباحاً لذاته وواجباً لما يستلزمه فالمباح هو ذات الفعل والواجب بالذات ما يلزم من ترك الحرام وانما ينسب الوجوب الى الفعل بالعرض وما قال ابن الحاجب معترضاً على الكعبي ان الوجوب يستدعي ترجيح احد الطرفين والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فليس بشيء لما قال المصنف رح في المنهية ومن ههنا ظهر ان ما احتج به ابن الحاجب على الكعبي ان الامر طلب يستلزم ترجيح المأمور به والمباح لا ترجيح فيه لتساوي طرفيه فلا يكون مأموراً به ففيه بحث لانه ان اراد التساوي لذاته فمسلم لكن لا نسلم قوله فلا يكون مأموراً به وان اراد من كل الوجوه فممنوع انتهى ١٢

صه قوله الحكم الخ فالحكم الذي هو عبارة عن خطاب الشارع المتعلق بفعل المكلف اقتضاء او تخييراً جنس للواجب والمباح وكل منهما حقيقة متباينة للآخر فان المباح عبارة عن فعل خير الشارع في فعله وتركه والواجب عبارة عما الزم الشارع فعله وطلبه حتماً ولا ريب في تباينهما لا في اندراجهما تحت الحكم فافهم ١٢ محمد عبد الصمد غفرله

صه قوله لانه جزء الخ لان حقيقة الواجب مقيد بقيد زائد وهو انه يحرم المأذون في تركه والمأذون في الفعل تمام ماهية المباح في زعمه والجنس على ما قاله المناطقة عبارة عما يعم الشيء وغيره ويتقوم ذلك الشيء منه وهو من اجزائه والواجب كذلك بالنسبة الى المباح فافهم ١٢ عفي عنه

صه ان علة العدم الخ ان تعطيل الافعال الحرام حين يريد ان يشتغل بفعل من الافعال كالنوم والاكل والسفر الخ ... فيكون تركاً ... من الاشتغال باجل الاشتغال بالاكل والشرب ... المباح عند الكعبي قلنا انه عدم ارادة الزنا واما الاكل والشرب مثلاً فمصاحبة ذلك العلة ومصاحب العلة لا يكون علة المعلول والا يلزم ان يكون لكل معلول علل شتى لان مع علة معلول مصاحبات كثيرة فلا يكون الاكل والنوم مثلاً علة لعدم الزنا حتى يكون واجباً ولو اراد الكعبي بهذا المعنى ... يسمى مصاحبة العلة علة مجازاً فهذه التسمية المجازية لا مضايقة فيها لكن الحكم بوجوب المصاحب غلط قطعاً فافهم ١٢ محمد عبد الصمد النقشبندي الهاشمي

سه وذلك بان غلب على شخص قصد فعل الزنا مثلاً فاشتغل بالكتابة او السفر او غير ذلك قصداً بذلك اعدام فعل الزنا مثلاً ١٢ عبيد الحق

للعه اما اولاً فلان الاجماع منعقد على ان الافعال المباحة متحققة وعلى ما قال الكعبي لا يتحقق الفعل المباح والعدم بالمرة واما ثانياً فلان الاجماع انعقد على ان الفعل ينقسم الى المباح والواجب وغيرهما فالمباح قسم من الفعل مباين وقسيم للواجب لانه واجب وعلى ما ذكره الكعبي يلزم ان يكون قسيم الشيء قسماً منه وذلك باطل بداهة ١٢ محمد عبيد الحق غفرله

٥٢ نحن فيه لو كان كانقلاب الماء هواء لوجب انعدام الماهية النوعية للنفل وحدوث الماهية النوعية للواجب وعلى هذا يصير بعد الانقلاب واجبا لذاته فلا يكون واجبا بالعرض ولو كان واجبا بالعرض لكانت حقيقته باقية كما كانت من قبل اذ لا معنى لانقلاب الحقيقة بالوجوب العرضي فالحق في الجواب ما قال المصنف رح اولا فافهم ١٢ ٥٢ قوله خلافا للشافعي قال بحر العلوم اعلم ان المباح ما اذن في الفعل وهو اعم من المندوب والا لما صح دعوى الوجوب بالشروع ثم انه على هذا التقدير ايضا لا بد من دعوى جزئية كما يدل عليه قوله قد يصير وعلى هذا فلا يتاتي خلاف الامام الشافعي فانه يقول بوجوب الحج والعمرة بعد الشروع فاذا فالاولى في عنوان المسألة ما في كتب مشائخنا النفل يجب بالشروع خلافا له ١٢ ٥٣ قوله لا يستلزم عقلا ولا شرعا استمراره اي بقاءه التخيير وذو امرا عقلا ظاهر واما شرعا فلان الحج النفل بعد الشروع فيه لا يبقى الخيار بل واجب اداؤه وبهذا ظهر ضعف ما قال الشافعي رح من ان مقتضى التخيير لو وجب لم يكن مخيرا ١٢ ٥٤ قوله والوقوع بالنهي عن ابطال العمل قال الله تعالى لا تبطلوا اعمالكم وليس المراد بابطال الاعمال الابطال بعد تمامها المقصودة منها واطلاق انعدام الشيء بعد الوجود كما يكون على رفع وجوده كذلك يكون على رفع ثمراته المقصودة منه كما يقال قد بطل سعيك وجهدك وبالجملة ليس المراد رفع الوجود بل رفع الثمرات وهذا المعنى للابطال شائع ١٢ ٥٥ قوله فلزم القضاء بالافساد لان ما وجب يبقى مضمونا بعد الفوت بالمثل الا اذا قام دليل على خلافه كما في العيدين والجمعة والاضحية ثم اورد عليه ايا ولا فلان معنى قوله من تامل لنهي عن الابطال العمل بالرياء والسمعة والنفاق واشالها كما هو مروي عن الصحابة رضي الله تعالى عنهم اجمعين واما ثانيا فلان بطلان العمل في الافساد غير مسلم اذ يجوز ان ثياب الرجل على بعض الصلوة وان لم يثب ثواب الصلوة فما ابطل عمله ١٢ ٥٦ قوله منه رخصة قال في المنهية وفيه رد على جعل الرخصة من خطاب الوضع وذلك لان منها ما يكون واجبا ومندوبا ومباحا وهي من اقسام التكليفي اي الحكم دون الوضعي) وفيه ما فيه انتهى اقول لعل وجهه ان المنقسم اليها انما هو مصداق الرخصة وهو من الخطاب التكليفي بلا ريب والكلام في نفس مفهومها التي هي عبارة عن تغير الحكم من عسر الى يسر فهي من الاحكام الوضعية اقول كما قال احسن الشارحين ان الرخص فيها حكمان وضعيان احدهما كون حكم من عسر الى يسر بسبب العذر وهو من الاحكام الوضعية السببية وثانيهما نفس الخطاب بان هذا الحكم تغير من العسر الى اليسر وهذا في الظاهر وان كان خبرا محضا ولكن تضمنه الوجوب او الاباحة وامثال ذلك لا بأس بان يعد من الاحكام الوضعية كالقضية بما هي قضية ليست من الاحكام وتضمنها الوجوب والاباحة مثلا لا باس في عدها من الاحكام الوضعية ١٢ ٥٧ قوله وهي اربعة اعلم ان الرخصة تفاسير بعضها يشمل النسخ كالتفسير المذكور في المتن وبعضها لا يشمله كما قال بعضهم هو ما يستباح مع قيام المحرم ثم الرخصة على اربعة انواع فان دليل الحكم باقيا بلا دليل فانه غير معقول في الشرع بقي الثلثة وفيها يتاتى اربعة احتمالات والواقعيات هذا ملخصه من احسن الشروح ١٢ ٥٨ قوله وفيه العزيمة اولى ولذا لو اكره رجل على اجراء كلمة الكفر على اللسان ولم يجر على لسانه وصبر حتى قتل يكون ماجورا لانه امتثل امر الشارع به وبذل نفسه الى اعلاء حق الشرع ١٢ ٥٩ قوله ولو مات كان ماجورا قال في المنهية والذي في المختصر ان الرخصة هو المشروع لعذر مع قيام المحرم لولا العذر فيه انه يقتضي كما في التحرير امتناع صبر المكره على اجراء كلمة الكفر حتى يقتل لحرمة قتل النفس بلا مبيح مع ان الثابت على ما رواه الائمة في خبيب رضي الله عنه بخلاف ذلك انتهى قال احسن الشارحين وجه الاقتضاء ان كلمة لولا المذكور في كلام المختصر يدل على ان المحرم لم يبق مع العذر فحينئذ اذا لم يوجد حرمة لم يوجد مبيح للقتل الا ان يقال ان الحرمة المفهومة من

في الاحكام	بيان تقسيم الرخصة على اربعة اقسام	المقالة الثانية

ونوقض بانه يلزم ان يكون كل حرام واجبا لان كل حرام ترك لحرام آخر هو ضده واجيب بان له ان يلتزمه باعتبار الجهتين

مسألة ٥١ المباح قد يصير واجبا عندنا كالنفل بالشروع خلافا للشافعي ٥٢

لنا الجواز بان التخيير ابتداء لا يستلزم ٥٣ عقلا ولا شرعا استمراره والوقوع ٥٤ بالنهي عن ابطال العمل فوجب الاتمام فلزم القضاء بالافساد ٥٥

مسألة الحكم منه رخصة ٥٦ وهي ما تغير من عسر الى يسر لعذر

وهي اربعة ٥٧ الاول ما استبيح مع قيام المحرم وقيام حكمه كاجراء كلمة الكفر على اللسان عند الاكراه وفيه العزيمة اولى ٥٨ ولو مات كان ماجورا ٥٩ والثاني ما تراخى حكم سببه الى زوال العذر كفطر المسافر والمريض ٦٠ والعزيمة فيه اولى ما لم يستضر فلو مات بها اثم ٦١ والثالث ما نسخ عنا تخفيفا بما كان على من قبلنا من امر كقرض موضع النجاسة واداء الربع في الزكوة الى غير ذلك ٦٢ والرابع

٥١ قوله المباح قد يصير واجبا عندنا كالنفل بالشروع قال في المنهية لا يقال انقلاب الحقيقة محال لانا نقول الوجوب بالغير لا ينافي الاباحة لذاته على ان مثل الانقلاب في العناصر واعلم ان انقلاب العناصر على ضربين احدهما مستحيل والآخر ممكن اما المستحيل فهو ان يبقى الذات ومع ذلك يصير ذاتا اخرى كالماء مع بقاء حقيقته يصير هواء واما الممكن فهو ان ينعدم الذات ويوجد بدلها ذات اخرى كالماء اذا صار هواء فعندنا الانقلاب من هذا القبيل فذات النفل لا يوجب تركه الاثم ثم بسبب الشروع بطلت تلك الحقيقة وصارت حقيقة اخرى في نظر الشارع فان قلت لما انقلبت حقيقة النفل بالشروع الى الواجب فليكن فيه ثواب اداء الواجب مع انه ليس فيه الا ثواب النفل اتفاقا يقال انما لم يكن ثواب واجب لان العبرة للابتداء انتهى يعني ان مقتضى الانقلاب وان كان ما ذكره المعترض لكن لما كان العبرة للابتداء وفي الابتداء كان تركه صحيحا فعند الشروع وان انقلب

المحرم يراد به ما لا يعمل بها معاملة المباح نفي العذر لا يوجد المحرم بهذا المعنى والمراد بالمشروع في قول صاحب المختصر ما لا يواخذ به ولو تفضلا مع قيام المحرم ١٢ ٦٠ قوله كفطر المسافر والمريض يستباح مع قيام السبب الموجب للصوم المحرم للفطر وهو شهود الشهر مثلا وتوجه الخطاب في قوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه الا ان الحكم وهو وجوب اداء الصوم وحرمة الافطار تراخى الى ادراك عدة ايام ١٢ ٦١ قوله فلو مات بها اي بالعزيمة اذا اشتد مرضه وقرب من الهلاك اثم لانه القاء نفسه في التهلكة وقد نهى الشارع عنه لان وجوب الاداء ساقط عنه بمعنى انه متاخر الى عدة من ايام اخر فلا يكون بالصبر على الهلاك مقيما لحق الله تعالى بخلاف القسم الاول فان الحكم هناك لم يتاخر عن السبب ولم يسقط فكان الصابر على الهلاك مقيما لحقه تعالى مظهر الطاعة فيكون ماجورا ١٢ ٦٢ قوله اثم اعلم انهم قيدوا بالاثم بما اذا علم بالرخصة وذلك لانه لو لم يعلم فهو مطيع في ظنه والله تعالى شانه لا ينظر الى صور الاعمال انما ينظر الى القلوب ١٢ ٦٣ قوله الى غير ذلك من اشتراط قتل النفس في صحة التوبة ودية القتل القصاص عما كان القتل او خطاء واحراق الغنائم وتحريم العروق في اللحم والسبت والطيبات بالذنوب وان لا يطهر من الجنابة والحدث غير الماء وكون الواجب من الصلوة في اليوم والليلة خمسين وكون لا يجوز الصلوة في غير المسجد وحرمة الجماع بعد العشية في الصوم والاكل بعد النوم فيه وكتابة ذنب المذنب على بابه داره صباحا كذا في التقرير والتعليق المعنون

٦٠ قوله ما استبيح آه فيه بعضهم اي عومل به معاملة المباح آه وجه هذا التفسير ان الفعل الحرام كاجراء كلمة الكفر لا يصير مباحا حقيقة

اقول قد لخص هذا المحشي هذه الحاشية من نحو صفحة كاملة من الشرح المذكور فلا يفهم هذه الحاشية بدون الرجوع الى الشرح المذكور وهذا البياض الضيق لا يسع نقل جميع عبارة الشرح المذكور في هذا المقام وانما كتبت هذه الاسطر لئلا يقع الطالب نفسه في الاضطراب لحل هذه الحاشية

فتدبر ١٢ ابو الفضل ... للكرماني الابوي

يظهر فيما اذا صبر حتى مات لا يكون آثما عند الامام وفيما اذا طلعت الآكل حرام كنت بأكل هذه الاشياء في حالة المخمصة عندهم ولا يكنث عندنا واستدلوا على ذلك بقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم فاطلاق المغفرة دال على قيام الحرمة الا انه تعالى رفع المواخذة عن عباده كما في الاكراه على الكفر واجيب بان المغفرة في كلامه تعالى كثيرا ما يقع على ما يوازي الاحسان فلا يقتضي بقاء الحرمة كذا في التيسير انتهى ١٢ ٥٢ قوله مجاز لان تغير الحكم من عسر الى يسر يقتضي بحسب الحقيقة بقاء الحكم وتغير صفته وفي القسمين المذكورين اذا سقط ذاته فهو مجاز ١٢ ٥٣ قوله والثالث اتم في المجازية لسقوط ذات الحكم فيكون بعيدا من المعنى الحقيقي غاية البعد بخلاف النوع الرابع من الرخصة وهو رخصة الاسقاط فان السبب فيه باق مشروعا في الجملة ففيه شباهة للرخصة لكونه مشروعا في صورة تحقق العذر ١٢ ٥٤ قوله كالاول في الحقيقة اي كما ان النوع الاول من الرخصة اتم (في كونه رخصة حقيقة) من الثاني لان حكم الاصل مع سببه لما كان باقيا في الاول ومع ذلك كان الاتم ترك الفعل مشروعا من غير مواخذة كان في اعلى درجات الرخص بخلاف الثاني فان السبب فيه وان كان قائما لكن الحكم اذا تراخى كانت العزيمة ناقصة فكذلك الرخصة المقابلة لها ١٢ ٥٥ قوله فرع اعلم انه اذا ثبت ان في رخصة الاسقاط يكون الحكم مشروعا في غير موضع العذر وساقطا موضع العذر بحيث اذا زال العذر ثبت حكم الاصل الحكم قالوا سقوط الحكم كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٦ قوله من سراية الحدث اليها اي الى الرجل فغسلها وغسل البطن والظهر في الوضوء سواء واذا تعلق به تحصيل حقيقة الوضوء فقط سقط اعتباره شرعا في موضع العذر وهذا معنى رخصة الاسقاط كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٧ قوله لكنه مشروع بعد يعني ان ما ذكر انما يتم لو لم يكن الغسل مع الخف مشروعا فان رخصة الاسقاط معناه سقوط حكم الاصل مع العذر وعدم مشروعيته كما قالوا في الميتة ان حرمتها ساقطة مع المخمصة غير معتبرة عند الشرع وغسل الرجل مع الخف مشروع كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٨ قوله ولهذا يبطل مسحه اذا خاض في النهر الخ فغسل الرجل لو لم يكن مشروعا لكان مثل باقي الاعضاء التي لا يجب غسلها في الوضوء كالظهر والبطن فكما لا يبطل غسلها مسح الخف كذلك لا يبطل غسل الرجل مسحه اقول كما قال احسن الشارحين ان هذا لا يتم استدلالا فان غير المشروع قد يبطل به المشروع كاخراج الدم من البدن بحيث يتعذر به يبطل الوضوء فلا نسلم ان كلما لا يكون مشروعا نسبته الى الامر المشروع على السواء حتى يكون غسل الرجل والظهر والبطن نسبته الى المسح على السواء بل يجوز ان يكون لبعض ما لا يكون مشروعا خصوصية في حق الابطال الى المشروع ولا تكون للآخر الا ان يقال لا بد في الوضوء عند اهل التحقيق من غسل الرجل هو الاصل او المسح على الخف الذي هو كالخلف واذا بطل الخلف لا بد من مشروعية الاصل اعني غسل الرجل فان اخلاء الحكم عن الاصل وما كالخلف المعتبر فيه غير معهود في الشرع و الامر الثاني انه لا يجب الغسل في صورة الخوض في النهر بعد انقضاء المدة فالغسل الاول كاف للامر الواجب وهو معنى المشروعية ١٢ ٥٩ قوله لا يجب الغسل في صورة الخوض في النهر بعد انقضاء المدة وهذا انه ساد دليل المشروعية والا وجب الغسل بانقضاء المدة فعلم ان العزيمة مشروعة مع الخلف فلا يكون رخصة اسقاط ١٢ ٦٠ قوله وان الغسل انما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل يعني قد حصل الغسل بالخوض و وجوب النزع انما هو للغسل وقد حصل فلو وجب بعده لزم تحصيل الحاصل وبالجملة يجوز ان يكون هذا الغسل غير مشروع في نفسه ومع ذلك يجوز ان يكون كافيا عن مشروع كما ان الجهاد غير مشروع للنساء والصبيان ومع ذلك ان حصل منهم هزم الكفار ودفعهم عن الثغور يسقط الجهاد مع ان جهادهم غير مشروع فقد حصل الكفاية بما ليس بمشروع عن الواجب فكذا ههنا ١٢ ٦١ قوله وبان الاجماع على

ظ لعدم بقاء ذات الحكم من جميع الوجوه في كل الموارد ١٢ ع

في الاحكام	بيان تفريع المسائل على اقسام الرخصة	المقالة الثانية

ما سقط مع العذر مع مشروعية في الجملة ويسمى رخصة اسقاط كسقوط حرمة الميتة للمضطر قالوا تسمية الاخيرين بالرخصة مجاز والثالث اتم في المجازية كالاول في الحقيقة فرع قالوا سقوط غسل الرجل مع الخف من الرابع لان الخف اعتبر شرعا مانعا من سراية الحدث اليها وفيه انه انما يتم لو لم يكن الغسل في الرجل هناك مشروعا لكنه مشروع بعد وان لم ينزع خفيه ولهذا يبطل مسحه اذا خاض في النهر ودخل الماء في الخف ولا يجب الغسل بانقضاء المدة واجيب بمنع صحة رواية بطلان المسح وان الغسل انما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل ورد بان الرواية مذكورة في الكتب المعتبرة كالظهيرية وغيرها وبان الاجماع على ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طار بعده بل الحق ان يقال

٥١ قوله كسقوط حرمة الميتة للمضطر فلم يبق مشروعية اصلا قال في المنهية فلا يحنث باكلها مضطرا اذا حلف لا ياكل الحرام لقوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه وذهب كثير ومنهم ابو يوسف في رواية الى ان الحرمة لا ترتفع وانما رفع اثمها كما في الاكراه على الكفر فلا يأثم بالامتناع ويحنث في الحلف المذكور وقالوا لقوله تعالى فمن اضطر في مخمصة غير متجانف لاثم فان الله غفور رحيم وفيه ما فيه انتهى قال الفاضل الخيرآبادي اعلم ان الامام ابا حنيفة رحمه الله تعالى ذهب الى ان الميتة والخمر يسقط حرمتها حال الاضطرار فيصير كل منهما مباحا في هذه الحالة والدليل عليه قوله تعالى وقد فصل لكم ما حرم عليكم الا ما اضطررتم اليه فاستثنى حالة الضرورة فثبت التحريم في حال الاختيار اذ الكلام المقيد بالاستثناء يكون عبارة عما وراء الاستثناء وقد كانت مباحة قبل التحريم فثبتت في حال الضرورة على ما كانت عليه وهذا بناء على ان الاصل في الاشياء الاباحة قبل الشرع وعلى مذهب من يقول ان الحل والحرمة انما يعرفان من الشرع فيقال الاستثناء من الحظر اباحة فصار كانه قال هذه الاشياء محرمة في حال الاختيار مباحة حال الاضطرار وروي عن ابي يوسف رح ان الحرمة ليست بمرتفعة ولكن رخص الفعل في حالة الاضطرار بقاء المهجة كما في الاكراه واكل مال الغير وهذا مذهب الاكثر ثمرة الخلاف

التسمية نفس الحكم ١٢ ع

ان المزيل لا يظهر عمله في حدث طار بعده فالغسل الذي وجد قبل النزع وانقضاء المدة لا يؤثر في ازالة الحدث الذي حدث بعد احدهما قال في المنهية توضيحه ان الخف لما اعتبر شرعا مانعا لسراية الحدث الى الرجل قبل النزع وانقضاء المدة فلا وجود له حتى يكفي الغسل قبلها لان الازالة فرع الوجود بل انما يسري بعد النزع او انقضاء المدة فهو طار على الغسل في الخف فيكون الغسل وجوده وعدمه سواء لانه في غير وقته فكانه في غير محله انتهى والحاصل ان الخف لما اعتبر مانعا عن سراية الحدث الى القدم شرعا فوقت الغسل اعني وقت دخول الماء في الخف عند الخوض لم يوجد الحدث فلم يوجد الازالة ولا ريب ان الغسل لا يكفي للحدث الطاري بعده واذا قال المجيب بكفاية بعد النزع كما ينطق به قوله وانما لم يجب بعد النزع لانه قد حصل فلا بد له من القول بوجود الحدث في القدم وبطلان المسح عند دخول الماء في الخف عند الخوض نعم الازالة الكفاية بعد النزع والا فلا كفاية ولا ازالة فيكون دخول الماء في الخف عند الخوض مع انعدام الحدث حينئذ فيكفي لما بعده فيكون مشروعا فيتم ما ادعى الزيلعي شارح الكنز ويندفع جواب الشيخ ابن الهمام صاحب فتح القدير كذا قال احسن الشارحين ١٢ ع

الاسقاط قلنا مرادہم کون العزیمۃ اولی باسقاط سبب الرخصۃ فالمتخفف ادام متخففا فی حق المسح ولکن اذا راٰہ ثم اخذ العزیمۃ بنزع الخف کان ماجورا فافہم ۱۲ ۵۳ قولہ عقلی بمعنی انہ بعد تصور الطرفین لایتوقف فی الحکم علی بیان الشارع وان کان تصور الطرفین متوقفا علی بیانہ ۱۲ ۵۴ قولہ موافقۃ الامر قال فی المنہیۃ اعلم ان تلک الموافقۃ اعم من ان یکون یقینیا او ظنیا لانہ امر باتباع الظن مالم یظہر فسادہ ظنہ ومن ثم وجب القضاء حین فسادہ وذلک لان الصحۃ والموافقۃ اعم والمسقط للقضاء ہو الاتیان بالمامور بہ علی وجہ یجب الواقع فلا یرد ان المامور بہ ہو الصلوۃ بظن الطہارۃ التی لم یظہر فسادہ ظنہ ولایجب فیہا القضاء وانما یجب فیما ظہر فسادہ ظنہ فیہ وہی لیست بمامور بہ والحاصل ان المراد من الموافقۃ لامر الشارع اعم من ان یکون بحسب الواقع او بحسب الظن بالصلوۃ بظن الطہارۃ التی لم یظہر فسادہ ظنہ وان کان مامورا بہ لکن الموافقۃ لامر الشارع فی ظن المؤدی یکفی لتحققہ وذلک لاینافی وجوب القضاء بظہور فسادہ ظنہ لمدار الصحۃ علی موافقۃ الامر بحسب الظن ومدار القضاء ظہور عدم موافقتہ فی الواقع) وحینئذ لااحتیاج کما قیل الی القول بان وجوب القضاء ان کان بامر جدید فلا غبار وان کان بالامر الاول فیمکن ان یقال ہناک امران والمکلف قد اتی باحدہما دون الآخر والمراد بموافقۃ امر الشارع ہو الاول انتہی وبیانہ ان ہہنا امرین احدہما اقتضاء الطبیعۃ الخاصۃ وثانیہما اقتضاء الطبیعۃ المطلقۃ فقول القائل صم یوم الخمیس مثلا یقتضی الصوم الخاص والصوم المطلق والمکلف بالاداء قد اتی باحدہما (وہو الاول) دون الآخر (وہو الثانی) اذ اقتضاء الطبیعۃ یجوز ان یکون من حیث العموم بحیث لایخرج عن العہدۃ الا بالقضاء وفیہ ان المامور بہ حقیقۃ ہہنا الخاص دون المطلق فاذا اتی بہ فلا وجہ للقضاء فافہم کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ۵۵ قولہ وان وجب القضاء کالصلوۃ بظن الطہارۃ یعنی من صلی بظن انہ طاہر ثم ظہر خطاؤہ یجب علیہ القضاء ۱۲ ۵۶ قولہ تحقیقا کما فی الصلوات الخمس او تقدیرا کما فی العید والجمعۃ قال فی المنہیۃ وبہ ینتفع ایضا بہذا التعمیم ما قیل انہ یخرج العبادات التی لاقضاء لہا کصلوۃ العیدین انتہی ۱۲ ۵۷ قولہ کما فی الاداء اذ یصدق علیہا انہ لو کان لہا قضاء لکان ذلک الاداء مسقطا لہ فالاداء فیہما مسقط للقضاء التقدیری ۵۸ قولہ وقد ظن انہا من احکام الوضع لان معرفۃ الصحۃ موقوفۃ علی معرفۃ الارکان والشرائط والاسباب ولاریب ان ہذہ المعرفۃ مع احکام الوضع وہی لیست بعقلیۃ اصلا والصحۃ عبارۃ عن الموافقۃ لہذہ الارکان التی بینہا الشارع فکانت وضعیۃ ایضا وفیہ انہ لایلزم من توقف الاطراف علی الشرع توقف الحکم علیہ ایضا بل بعد تصور الطرفین یستقل العقل بادراکہ من غیر حاجۃ الی بیان الشرع ۱۲ ۵۹ قولہ وقیل بمعنی الموافقۃ عقلی لان الحکم بان الفعل المؤدی لما امر بہ الشارع بعد معرفۃ حقیقۃ المامور بہ وشرائطہ یستقل بہ العقل من غیر احتیاج الی امر آخر ۱۲ ۶۰ قولہ وبمعنی الاسقاط وضعی لان سقوط القضاء وکذا وجوبہ لایستقل بہ العقل ولایدرک الا بامر الشارع ۱۲ ۶۱ قولہ وہو عقلی باعتراف ہذا القائل فکذا الاسقاط المتوقف علیہ فلا وجہ لنفی کونہ عقلیا قال فی المنہیۃ یعنی ان العقل یحکم ببقاء القضاء بعد اتیان المامور بہ علی وجہ کما ذہب الیہ عبد الجبار بجادلۃ علی خلاف رأی الجمہور ومن عدم بقاء القضاء بعد الاتیان؟ ولذلک قالوا ان القضاء استدراک لما فات فاذا حصل المطلوب بتمامہ وبموافقۃ الفعل للامر سقط القضاء انتہی وقال احسن الشارحین ان القضاء عبارۃ عن الاتیان فی غیر الوقت استدراکا لما فات فبعد تعقل الموافقۃ وتصور معنی القضاء بالوجہ المذکور وسقوطہ یحکم العقل بعد اتیان المامور بہ فی الوقت وموافقۃ الامر فی الحکم بسقوط القضاء الی امر آخر شرعی بل یعرفہ العقل نفسہ اذ لو لم یسقط القضاء بل یبقی فلا بد ان یفوت المامور بہ فی الوقت فلم یکن موافقا للامر وقد کان الکلام بعد الموافقۃ ہذا خلف ۱۲ ۶۲ قولہ موقوف علی التوقیف التبۃ وذلک لان کون التلفظ بصیغۃ بعت بحیث یترتب علیہ اباحۃ الانتفاع بالمبیع توقیف من اللہ تعالیٰ فکان من جملۃ خطاب الوضع ۱۲

 احترازعن مذہب الشیعۃ حیث لایرون المسح علی الخف جائزا ۱۲ ع ط لبعدہ عن التہمۃ باخذ الحیل فی ...

بیان کون الحکم بالصحۃ فی العبادات عقلیا	المقالۃ الثانیۃ فی الاحکام

المعتبر نفی المشروعیۃ فی نظر الشارع بان یکون العمل بہ اثما وبطلان ہذا ممنوع وما قالوا ان العزیمۃ اولی فالمراد باسقاط سبب الرخصۃ مسألۃ الحکم بالصحۃ فی العبادات عقلی لانہا استتباع الغایۃ وہی فی العبادات عند المتکلمین موافقۃ الامر وان وجب القضاء کالصلوۃ بظن الطہارۃ وعند الفقہاء کونہ مسقطا لوجوب القضاء تحقیقا وتقدیرا کما فی الاداء وبعد ورود الامر یعرف ذلک بلا توقف وقد ظن انہا من احکام الوضع وقیل بمعنی الموافقۃ عقلی وبمعنی الاسقاط وضعی اقول الاسقاط فرع التمامیۃ وہو بالموافقۃ وہو عقلی وقیل فی المعاملات وضعی اتفاقا لان ترتب الثمرات علی العقود موقوف علی التوقیف البتۃ اقول جعل العقود اسبابا لاریب انہ من الوضع لکن الصحۃ ہو الاتیان بہا

۵۲ قولہ بطلان ہذا ممنوع وتحقیقہ ان المترخص ما دام مترخصا لایجوز لہ العمل بالعزیمۃ فاذا زال الترخص جاز لہ ذلک فان المسافر ما دام مسافرا لایجوز لہ اتمام الصلوۃ حتی اذا افتتحہا بنیۃ الاربع یجب تکملتہا وانما الافتتاح بالرکعتین فاذا افتتحہا بنیۃ رکعتین ونوی الاقامۃ اثناء الصلوۃ تحولت الی الاربع فالمتخفف ما دام متخففا لایجوز لہ الغسل حتی اذا تکلف وغسل رجلیہ من غیر نزع اثم ومان اجزاء الغسل واذا نزع الخف زال الترخص وصار الغسل مشروعا واثیب علیہ وہذا معنی ما قال فی المنہیۃ لانہ لایلزم من بطلان المسح اذا خاض وعدم وجوب غسل الرجل بانقضاء المدۃ کون الغسل مشروعا فی مدۃ المسح وبقاء حکمہ للتقدیر انتہی نعلم ان الاجزاء لایستلزم المشروعیۃ فان غیر المشروعات قد یسقط بہا المشروعات کما سبق فافہم کذا قال الفاضل الخیرآبادی ۱۲ ۵۲ قولہ وما قالوا ای لکن قلت انہم قالوا ان العزیمۃ اولی والاخذ بغسل الرجل عزیمۃ فیکون اولی من المسح فیکون مشروعا فکیف یکون من قبیل رخصۃ

× ولا کلام فی ذلک بل الکلام فی الصحۃ وہی فیہا ایضا عقلیۃ ۱۲

التعلیق المنعوت علی مسلم الثبوت لمولانا محمد برکت اللہ مرحوم ومغفور

عہ قولہ بلا توقف آہ ای علی الشرع وما قیل انہ اراد بکونہا عقلیۃ انہ لامدخل فیہ للشرع اصلا فالصحۃ لیست بعقلیۃ بہذا المعنی اذا الحکم بالصحۃ علی الشیء موقوف علی العلم بکونہا مامورا بہ من اللہ تعالی وان اراد انہا عقلیۃ ان العقل یحکم بذلک وان کان للشرع ایضا مدخل فیہ فلا نسلم ان الحکم بالصحۃ لیس للشرع اصلا بل ہو محل بحث فلیس بشیء لانا نرید الشق الاول والمتوقف علی الشرع انما ہو تصور الطرفین لا الحکم بالصحۃ ومراد القائل بکون الصحۃ عقلیۃ ان الحکم بہا بعد تصور الطرفین عقلی یعنی بعد تصور الطرفین ولو کان من جہۃ الشرع لااحتیاج العقل فی الحکم بالصحۃ الی شیء آخر فتوقف تصور الاطراف علی الشرع لاینافی عقلیۃ الحکم بالصحۃ بالمعنی المذکور فتدبر ۱۲ محمد عبید اللہ الکندہاری غفر لہ

الثمرة بعد وجود الثمرة وتبين الثمرة من الشارع يعرف بالعقل فالحق ان الصحة بمعنى الموافقة واستتباع الغاية وترتب الثمرات فی العبادات والمعاملات بعد ورود الخطاب بينهما كذا فی احسن الشروح وبعد توضيح الحق لاحاجة لنا الى القيل والقال تامل فی هذا المقام ليظهر لک حقيقة الحال ۱۲ ۵۲ قوله قال قال فی المنهية اشارة الى ان ههنا جزئيات وكليات وصحة الجزئيات بالمطابقة بالكليات وصحة الكليات بالجعل من الشارع وكذلك فی العبادات فصحة الجزئيات بالموافقة مع الكليات وصحة الكليات بموافقة الامر مثلا والا وجه ان يقال العبادات ايضا جعلت اسبابا لثمراتها الا ترى الى تعريف الواجب مثلا بما يستحق فاعله بالثواب وتركه سببا للعقاب وحينئذ فالموافقة دليل لانطباق الجزئيات على الكليات ومستلزم لتحقق ثمراتها فاقيم مقام الغاية فليتدبر ۱۲ ۵۳ قوله وجوز الاشعرية التكليف بالممتنع بالذات وبالغير قال العلامة مذهب اكثر اصحاب ابی الحسن الاشعری جواز التكليف بالممتنع لذاته وقول صاحب المواقف ان النزاع فيما يمكن فی نفسه ولكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة مخالف للمشهور المبسوط فی كتب العلماء الاعلام والاستدلال الاشعرية بكون ابی لهب مامورا بالجمع بين المتنافيين ومما ذكر فی شرح المختصر فی ابطال كون التكليف تكليفا بالمحال لم يقل بوقوعه ومن قال بوقوعه لم يهتم فتدبر كذا قال فی المنهية ۱۲ ۵۴ قوله لقوله تعالى ولا يكلف الله نفسا الا وسعها قال فی شرح المختصر الاجماع على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع قال العلامة التفتازانی فی شرح الشرح الاجماع منعقد على صحته بل على وقوعه كتكليف الكافر بالايمان والعاصی بالطاعة وانما الخلاف فيما يمكن فی نفسه لكن لا يتعلق به القدرة الحادثة عادة سواء امتنع لا لنفس مفهومه كخلق الاجسام ام لم يمتنع كحمل الجبل والطيران الى السماء فجوزه الاشاعرة وان لم يقع واما ما يكون مستحيلا بالنظر الى نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق فجواز التكليف به فرع تصوره ۱۲ ۵۵ قوله علم الله تعالى انه لا يقع يعنی ان الشئ اذا علم الله تعالى انه لا يكون واتفاقا وان كان محالا بالغير يصح التكليف به بالاجماع ومن خالفه لا اعتداد له فانه منكر للبديهی من الشرع او لانه لا يعرف قائله من المعتبرين من اهل الاسلام ولذلك وقف فی بعض الكتب نسب هذا الاختلاف الى قوم غير معروف وقال الآمدی انه مذهب الثنوية وهم من الكفرة ۱۲ ۵۶ قوله لنا لو صح لكان مطلوبا والتالی باطل اما الملازمة فلان التكليف ليس معناه الا الخطاب بالاقتضاء والخطاب بالاقتضاء لا يمكن الا ان يكون المقتضی مطلوبا واما بطلان التالی فلان الطلب موقوف الخ ۱۲ ۵۷ قوله والا لما طلب ذلك بل شئ آخر يعنی ان الطلب ولم يكن موقوفا على تصور وقوع المطلوب لكان الطلب ممكنا من غير ان يتصور الطالب ان المطلوب سيقع منه وحينئذ ما طلب منه ذلك الشئ بل شئ آخر وهذا ضروری ۱۲ ۵۸ قوله باطل بالضرورة اقول ان هذا الكلام مغالطی ونذكر اجمالا وتفصيله فی احسن الشروح فنقول ان الطلب وان كان حقيقيا لا يستلزم وجود المطلوب لا فی الحال ولا فی المآل وكذلك لا يستلزم امكانه كذلك اما فی الحال فظاهر فان الطلب لا يجامع المطلوب بل ينافيه فلا يصح مع وجود المطلوب ولا امكانه بمعنى امكان المعية ثم النظر الصحيح المرتاض بالنظر الكلامی والاصولی بعد تدقيق النظر يحكم بان الطلب الحقيقی المعبر عنه فی الفارسية بخواهش يجوز ان يتعلق بالمحال بالذات ابتلاء او خلافی تحصيل فعل آخر او كف كذلك ۱۲

المقالة الثانية فی الاحكام	بيان عدم جواز التكليف بالممتنع مطلقا

كما جعلها وذلك هو المناط لاستتباع الثمرة وهو بعد الشرع يعرف بالعقل فتامل

الباب الثالث فی المحكوم فيه

وهو الفعل **مسألة** لا يجوز التكليف بالممتنع مطلقا كالجمع بين الضدين او من المكلف كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وجوز الاشعرية واختلفوا فی وقوعه واما الممتنع عادة كحمل الجبل فيجوز عندنا عقلا خلافا للمعتزلة ولا يجوز شرعا لقوله تعالى وَلَا يُكَلِّفُ اللّٰهُ نَفْسًا اِلَّا وُسْعَهَا والاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع لنا لو صح لكان مطلوبا والطلب موقوف على تصور وقوعه كما طلب والا لما طلب ذلك بل شئ آخر وهذا ضروری وتصور وقوع المحال من حيث هو محال فی الخارج باطل بالضرورة وهذا فی التكليف الحقيقی والطلب حقيقة واما الصوری بان يتلفظ بصيغة الامر ويقول اوجد المحال او ائت باجتماع النقيضين فما هو الا كقولك

ـــــــــــــــــــــــــــــ

۵۱ قوله بالعقل هذا القول من المص فی غاية التحقيق فان العبادات والمعاملات حالهما سواء فان كل واحد منهما بعد تصور شرائطها واسبابها فجعلها من كل واحد منها لا ريب فيه من الوضع والاتيان بهما فی كل واحد منهما بعد تصور الشرائط والاسباب والاركان يعرف بالعقل و الاتيان بالعبادات والمعاملات كما جعلها الشارع باركانها وشرائطها واسبابها هو المستتبع للثمرة سواء كانت دنيوية كملك الرقبة والمتعة مثلا فی البيع والنكاح وفی المعاملات اخروية كالثواب فی الآخرة فی الصلوة والزكوة مثلا فی العبادات ولا شك ان استتباع العام ۱۲ عبيد

ظ سواء اراد المعنى جاهلا باستحالة ذلك او تلفظ بذلك مجردا عن ارادة المعنى لعلمه باستحالة ذلك فيكون من اقسام اللغو من الكلام ۱۲ ع

يرد من كان جهل واضاله ومع ذا لكشاجه لعم خطاب آمنوا الى الكل وخلاف علمه ممتنع وقوعه والا لزم الجهل تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فقد ثبت وقوع التكليف بالممتنع بالغير وبما علم الله انه لا يقع الجزء من ضروريات الدين فلا عبرة بانكار من انكر ذالك كما فی حاشيته ۵۵ ۱۲ محمد عبيد الله غفرله

لـ اقول لا شك ان النظر الكلامی والاصولی لا يقتضی ذلك بل ما قاله الملا حسن مجرد دعوى البداهة على خلاف ما يقتضيه العقل وغاية امر الملا حسن ايراد الالفاظ البديعة الغريبة ليغتر بها المبتدی بان ما قاله حق واما نحن فلا ننظر الى الدعوى المجرد عن الدليل فافهم ۱۲ محمد عبيد الله

والمدرك لآخر هو ان التلفظ بما لا يقصد به سفه او هزل وهو مستحيل على الله تعالى جدا والتكليف بالمحال نقص مستحيل عليه تعالى وهذا المدرك شامل للصوري والحقيقي الا انه ط مختص بتكليف الله تعالى تدبر ١٢ ٥٣ قوله فتدبر اعلم ان الطلب الحقيقي يقتضي تصور وقوع المطلوب فطلب المحال آن كان ايقاعيا يقتضي تصور وقوع الفعل البتة وان كان ابتلائيا بالمجرد التعجيز مثلا لا يقتضي تصور وقوع الفعل كما طلب بل انما يقتضي تصوره بوجه ما يمكن طلبه لا دخاله في الوجود حتى يلزم تقدم تصور وقوعه بل للابتلاء والتعجيز عنه فالمجوز لتكليف المستحيلات ان اراد التكليف بها ابتلاء فلا يجيبه هذا الاستدلال وان اراد التكليف به ايقاعا فهو باطل بهذا الاستدلال فتامل ١٢ ٥٤ قوله اشرنا الى اندفاعها اجمالا فانك في المنهية اما الاشارة الى اندفاع الاول والثاني فبقوله موقوف على تصور وتوجه كما طلب الى اندفاع الثالث فبتقييد الحيثية والى اندفاع الرابع فبقوله تصور وقوع المحال باطل فانه يعلم منه ان تصور وقوع الممكن ليس كذلك والى اندفاع الخامس فبقوله في الجابح فما لا انتهى ١٢ ٥٥ قوله الا بالكنه والمراد من العلم بالكنه هو حصول طلب الشيء ولا شك ان انكارا او تجهيل في العلم بالضرورة دون ذي الوجه ولما كان العلم عبارة عن الحصول بالذات في ذلك العلم بالوجه فهو المعلوم حقيقة فالطلب حقيقة انما يتعلق بالمعلوم فكان المطلوب هو الوجه ١٢ ٥٦ قوله والمحال آه والمحال انما هو الوجه فلم يكن المحال مطلوبا هذا خلف اقول كما قال احسن الشارحين ان هذا الكلام في غاية السخافة فان من علم الشيء بالوجه وان كان الوجه حاصلا في الذهن بالذات ولكن الالتفات بالذات الى ذي الوجه ومناط الحكم هو الالتفات دون الحصول كما حققه في بعض الحواشي والتحرير كان لمنافي هذا المقام ثم تتوجه على الفاضل المورد ان المستدل اراد من تصور الوقوع اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه ونعم ان تصور وقوع المحال من حيث انه محال سواء كان بالوجه او بالكنه يستلزم امكان وقوعه فلا اعتراض عليه بان التصور توجه كاف خارج عن ذاته فانه ليس دخلا على شيء من مقدماته انتهى ١٢ ٥٧ قوله ليس بمحال الخ كلام الباحث انا وان سلمنا ان حدوث الطلب في النفس في الطلب الحقيقي يستلزم تصور وقوع المحال وتصور اتصافه بالوجود لكن لا نسلم استحالة تصور المحال واتحاد العلم المرام ان يكون كلما يتصور العقل يكون متحققا في الواقع كذا في احسن الشروح ان العقل يتصور الكواذب مع انها ليست بواقعة ولا استحالة في تصورها ١٢ ٥٨ قوله لا كلام الخ اقول ان هذا الكلام مغالطي فان المحال وان علم استحالته سواء كان هذا العلم في المدركة لا باس بطلبه طلبا حقيقيا وكذا لا باس بتصور وقوعه وتحققه وكذا لا باس بتصور ايقاعه وايجاده في الخارج فان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء كذا في المنهية من احسن الشروح ١٢ ٥٩ قوله فان الكلام في الطلب الحقيقي وهو غير ممكن بدون تصور الايقاع وفيه انه لا مضايقة في تصور وقوع المحال ووجوده ولا في تصور ايقاعه وايجاده في الخارج فان التصور لا حجر فيه فيتعلق بكل شيء ثم كون الشيء معلوم الاستحالة ينافي جزم وجوده

ط لان السفه والهزل لا يستحيل في غيره تعالى كما لا يخفى ١٢ عبيد

المقالة الثانية في الاحكام	بيان عدم جواز التكليف بالممتنع مطلقا

اجتماع النقيضين واقع وانما قيل بامتناعه لمدرك آخر لو تم لتم فتدبر ولبعض الفضلاء ابحاث على هذا المسلك اشرنا الى اندفاعها اجمالا والآن نفصل تفصيلا ما فقال اولا ان تصور وجود المحال غير لازم اقول ذلك مكابرة اذ لا معنى للطلب الا استدعاء حصوله وثانيا ان التصور بوجه ما كاف اقول علم الشيء بالوجه هو علم الوجه حقيقة اذ لا علم الا بالكنه فكان المطلوب هو الوجه وقد فرض انه غيره كيف لا والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه وثالثا ان تصور العقل ماهية المحال متصفة بالوجود سواء اتصفت في الواقع ام لا ليس بمحال اقول لا كلام مع الغفلة عن الاستحالة بل المقصود ان المحال من حيث انه معلوم الاستحالة لا يتصور وجوده ايقاعا في الخارج فان الكلام في الطلب الحقيقي وتابعان في الامر بالصلوة لم يتصورها متصفة بالوجود في الواقع اذ لم يوجد

له قوله اجتماع النقيضين واقع فان الاخبار به حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ به صحيحا كذا ههنا الطلب حقيقة غير صحيح وان كان التلفظ بصيغة الامر صحيحا ونقول باستحالة هذا التلفظ بهذا الدليل ١٢ له قوله اجتماع النقيضين الخ قال في المنهية فيه دفع لما في التحرير ان الحق انا نعلم بالضرورة امكان كلفتك بالجمع بين الضدين ووجه الدفع ظاهر مما ذكر في المتن انتهى ولعل حاصل كلام صاحب التحرير ان في التكليف بالمحال طلبا للمحال صورة وطلبا لامر آخر حقيقة لمصلحة وهذا الطلب لا يخالف حكمه مقتضى العقل عن ارادة معنى فلا يلزم السفه ولا الهزل ١٢ له قوله لتم امتناع هذا التلفظ

عه وفيه انه لو كان الطلب للابتلاء لا للايقاع فلا يتم ما ذكره اذ يكفي مجرد التصور بوجه ما من غير تصور حصوله

في الخارج وتجويز وجوده في الذهن ايضا والحاصل انه لا مشاحة في تصور المستحيلات والمعدومات نعم لا يجوز التصديق بوقوع المحال ذهنيا او خارجا ولا يلزم من مجرد التصور التصديق بالوقوع والحق انه لا كلام في تصور وجود المحال سواء امكن في الواقع ام لا بل الكلام في الاستدلال على تصور وجوده مع تجويز وجوده وهو محال قطعا ١٢ ٥١٠ قوله لم يوجد بعد اي حين التكليف لان وجودها انما هو بعد التكليف بها فهو لم يتصور الا الصلوة المعتبرة مع الوجود على ان يكون الوجود منسوبا اليها وذلك ظاهر فكذلك في صورة التكليف بالمحال ٥١١ قوله والمحال انما هو ذو الوجه لا الوجه يعني ان ذا الوجه غير معلوم وانما المعلوم هو الوجه فالمعلوم هو المطلوب لا غير المعلوم فاذا كان المعلوم هو الوجه يمكن طلبه ولا يمكن طلب غيره الذي هو ذو الوجه فلا يكون طلب وقوع المحال ممكنا وان امكن طلب وجه وفيه انهم وان قالوا ان الوجه في علم الشيء بالوجه حاصل في الذهن بالذات لكنه ليس ملتفتا اليه بالذات بل الملتفت اليه انما هو ذو الوجه واذا كان الالتفات الى ذي الوجه بالذات كان معلوما البتة ولو بالعرض ويجوز ان يكون المعلومية بالعرض كافيا في طلب المحال وقد يقال في الجواب عن ايراد هذا الفاضل ان المستدل اراد من تصور الوقوع اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه ولما لم يكن للمحال حقيقة صالحة للاتصاف بالوقوع فلا يتصور فيه التصور بالوجه ولا بالكنه كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ التعليق المنعوت

عه اقول ... منقول عبارة المسلم ... للقام الآن ... فيختص ... في العقل موجود فيه ... موجود في نفس الامر ... لا يتصور ... الممتنع ...

صح كذا قال بحر العلوم ١٢ ٥٢ قوله يستلزم تصور المحال مثبتاً لان اثبات الشيء للشيء لا يكون الا بعد ثبوت المثبت له ووجوده لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا يصح المستدل تصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل ١٢ ٥٣ قوله كما حققناه في السلم قال في المنهية حاصل تحقيقه في السلم انه لا يمكن الحكم على ذات الممتنع ولا على عنوانه اما الاول فلان المحال من حيث هو محال ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهناً وخارجاً فلا يحكم عليه ايجاباً بالامتناع وسلباً بالوجود واما الثاني فان كان محالاً فكذلك وان كان ممكناً فلا يحكم عليه ايضاً لانه متصور وكل متصور ثابت ولا شيء من الثابت بممتنع نعم اذا لوحظ باعتبار جميع موارد تحققه او بعضها يصح عليه الحكم بالامتناع مثلاً ان كل حكم ثابت الافراد فهو ثابت للطبيعة في الجملة فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد فليتأمل فانه دقيق انتهى وان شئت التفصيل مع الردود عليه فارجع الى احسن الشروح ١٢ ٥٤ قوله وبين تصوره مطلقاً فتدبر والاولى في قولنا اجتماع النقيضين محال انما هو الثاني دون الاول والمحال انما هو الاول دون الثاني فاللازم غير محال والمحال غير لازم فقال احسن الشارحين ما قال المصنف ساقط فان التصور الايقاعي ماذا اراد به ان اراد به تصور الايقاع فاراد ان سلمنا وجوده في الطلب الحقيقي فلا نسلم انه يستلزم الوقوع فانه التصور لا يستلزم وجود المتصور ولا وجوده يستلزم المتصور واما ان يراد به الايقاع من حيث الحضور العلمي فذلك ليس بمعنى زائد على الكيفية الطلبية القائمة بالنفس وهو لا يستلزم وجود المطلوب عاجلاً او آجلاً او لا امكانه بل يجوز قيامه بالذهن ابتلاء للمكلف فافهم فانه من مزال الاقدام والجواب كما اجاب الفاضل العلام ٥٥ قوله لان العاصي مامور الخ لكن امره لم يكن عاصياً فان المعصية مخالفة الامر ايضاً لو لم يكن مامورا لكان المامور به حراماً او مندوباً او مباحاً وفي الكل لا معصية البتة كذا قال استاذ الهند ١٢ ٥٥ قوله وليس سبباً له اي للمعلوم حتى يجعل العلم بوقوع الفعل او بعدم وقوعه ممتنعاً فعلم تعالى بعدم الاسلام من كافر وبعدم الصلوة من مسلم لا يستلزم امتناع وقوع الاول من الاول والثاني من الثاني لكن لا يستلزم كون كل منهما ممتنعاً محالاً لذاته بل غاية الامر انه لا يوجد في الواقع ذلك كما تصور بان يكون ممكناً عدماً فيكون التكليف تكليفاً بالممكن بالذات والممتنع بالغير ولا كلام فيه وانما الكلام في الممتنع بالذات ١٢ ٥٥ قوله لا شيء منهما الخ اصله النقض الاجمالي وتفصيله في المثال ان دليلكم يلزم ان يكون التكليف بالايمان تكليفاً بالممتنع مثلاً فان الله تعالى علم وقوع ايمان زيد او عدمه فان كان عالماً بالاول فخلاف علمه وهو عدم وقوع الايمان ممتنع فالوقوع واجب لا تقرر في الطبيعيات ان احد الطرفين اذا كان ممتنعاً فالآخر واجب والواجب غير مقدور بل هو اضطراري وليس المقدور الا ما يمكن ان يوجده او لا يوجده وان كان عالماً بالثاني فخلاف علمه وهو الوقوع ممتنع وغير مقدور فالكل تكليف بالممتنع من البعد الخصم قد سلم ان التكليف بالممتنع وان كان جائزاً لكنه لم يقع وقال العلامة الشيرازي ان دعوى الاجماع غير صحيحة فان عند الخصم ان كل تكليف تكليف بالمحال وان سلمنا فلا مضايقة

ليس له صورة في العقل فهو معدوم ذهناً وخارجاً فلا يحكم عليه ايجاباً بالامتناع او سلباً بالوجود لان الحكم على الشيء فرع تصوره ذلك الشيء وقد عرفت ان المحال ليس له صورة في العقل فيمتنع العقل ان يحكم على نفس حقيقة المحال بحكم ايجابي صادق او كاذب او سلبي كذلك وليس طريق الحكم عليه الا ان يحكم على امر كلي ويفرض العقل ذلك الامر الكلي عنواناً ومرآة لذلك المحال فيسرى الحكم منه اليه وكل محكوم عليه بالتحقيق هي الطبيعة المتصورة وكل متصور ثابت فلا يصح الحكم عليه من حيث هو بالامتناع لان الامتناع مناف للوجود نعم اذا لوحظ افراد المتصور باعتبار جميع موارد تحققها او بعضها يصح الحكم بالامتناع مثلاً فالامتناع ثابت للطبيعة وذلك صادق بانتفاء الموارد وذلك لا انتقاض بالقضايا التي محمولاتها منافية لوجود موضوعاتها نحو شريك الباري ممتنع انتهى عبارة المتن والشرح ١٢ محمد عبد ...

المقالة الثانية في الاحكام	بيان جواز التكليف بالممتنع مطلقاً

بعدُ أقول تصورها على ما سيقع لان ماهيتها لا ينافي ثبوتها
وخامساً ان قولنا وجود النقيضين محال يستلزم تصور المحال
مثبتاً أقول الحكم فيه على الطبيعة باعتبار الفرد كما حققناه
في السلم على انه فرق بين تصوره ايقاعاً وبين تصوره مطلقاً
فتدبر قالوا اولاً لو لم يصح لم يقع وقد وقع لان العاصي مامور و
قد علم تعالى انه لا يقع وخلاف علمه تعالى ممتنع وكذلك من علم
الله تعالى بموته ومن نسخ عنه قبل تمكنه والجواب انه لا يمتنع تصور
الوقوع منه بل يفيد ان الواقع عدم الوقوع فان العلم تابع للمعلوم
وليس سبباً له وما قيل انه يلزم من جواز الفعل جواز الجهل فممنوع
فان العلم حاك عن الواقع المحقق وايضاً يستدعي ان يكون كل تكليف
تكليفاً بالمحال لوجوب تعلق العلم باحد النقيضين وخلاف العلم
محال فهو اما واجب او ممتنع ولا شيء منهما بمقدور واعلم ان الاشعري
ذهب الى ان القدرة مع الفعل وان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

له قوله اقول في الجواب لا نسلم عدم تصورها ايقاعاً بل تصورها الآمر على ما سيقع لان ماهيتها لا ينافي ثبوتها فلا استحالة في التصور كذلك وان حرر النقض بالعاصي فلا يتوجه هذا الجواب اذ لم يتصور صلوته على ما سيقع لانه لا يقع منه شيء بل الاولى ان يقول يتصور حقيقتها ويصفها بالايقاع ثم يطلبها ولا سيما هذا وقوعه فان العلم التصوري لا يقتضي وقوع معلومه وهذا لا يتصور في المحال اذ ليس حقيقة تمثيل ولا توصيف بالايقاع فلهذا يصلح الانصاف مشاراً الى هذا الدفع في الاستدلال بمفهوم قوله وتصور وقوع المحال من حيث هو محال باطل اي وتصور وقوع الممكن بما هو ممكن

فانه دليل ظني لا يعارض به القواطع وفيه ما فيه كذا قال استاذ الهند وان شئت زيادة التوضيح فارجع الى احسن الشروح ١٢ له قوله اقول تصورها على ما سيقع الخ تصورها على ما سيقع هو المراد من تصورها ايقاعاً لان تصور المطلوب ايقاعاً قبل الطلب ضروري فلا بد ان يكون تصورها على ما سيقع قبل الطلب لان الوقوع انما هو بعد الطلب والحاصل ان مراد المستدل انه لا بد في الطلب من تصور وقوع المطلوب مع امكانه لا الوقوع في حال الطلب يعني لا بد من ان يكون الطلب مع الامكان لا مع الوقوع لان الوقوع بعد الطلب والا يلزم طلب الحاصل فاندفع النقض بامر الصلوة وفيه ان غرض المورد ان تصور وقوع المطلوب عند الطلب انما هو ان كان لاستلزامه وقوع المطلوب في الخارج في الحال فهو باطل لان الصلوة مع امكانها لا يستلزم من تصور وقوعها وقوعها في الخارج عند الطلب وان كان لاستلزامه وقوع المطلوب في الخارج في ثاني الحال وهذا غير ممكن في المحال فهذا ايضاً باطل لان اتمامه موقوف على كون تصور المحال مستلزماً للوقوع ولو كان في ثاني الحال وهو غير مسلم اذ للعقل ان يتصور المحال ويمكن ان يقال تصور الوقوع يستلزم امكان الوقوع فلا نقض بالصلوة لكونها ممكنة كذا قال الفاضل الخيرآبادي

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

عه اقول حاصل الجواب على ما في شرح السندي ان الامور المستحيلة ليست موجودة في الذهن بنفسها اي نفس حقيقتها من حيث محال معها فليس طريق الحكم عليها الا ان يتصور مفهوم ويجعل عنواناً لتلك الحقائق الباطلة كعنوان اجتماع النقيضين ويحكم عليها من حيث انطباقه عليها واتحادها والتحقيق ان المحكوم عليه بالذات في القضايا هو العنوان المتصور بالذات لا المعنون وله اعتباران اعتبار نفسه من حيث هو واعتبار اتحاده وانطباقه على تلك الحقائق الباطلة وهو بالاعتبار الاول ممكن موجود في نفس الامر وموصوف بصحة الحكم والوجود هو الذي يقتضيه الايجاب وبالاعتبار الثاني ممتنع ليس له تحقق في ظرف ما وموصوف بالامتناع وما هو حذوه كالاستحالة فقال من ١٢ محمد عبد الحمد غفرله

قوله وفيه كلام عظيم في الكلام يطول الكلام بذكره لكن ينبغي ان ينبه بان الاشعري لا مخلص له عن القول بالتكليف بغير المقدور فان الكسب عنده ايضا من الله تعالى والعبد قدرة متوهمة فقط لا دخل لها في شيء من الافعال فتامل وانصف ١٢ قوله وثانيا الخ في المنهية ان هذا الدليل انما جعل دليلا على حدة لان المستدل ادعى ان هذا تكليف بما هو مستحيل في نفسه لا بما يمتنع او يجب وان كان ممكنا كما في الاول كذا في شرح الشرح انتهى وفيه دفع لما يتوهم ان الاخبار انما يثبت بها الامتناع الغيري دون الذاتي او من المكلف فلا يتم التقريب ١٢ قوله وهو بالتصديق اقول قالت الاشاعرة في وجه الاستدلال على مذهبهم ان الله تعالى كلف ابا جهل بالايمان وهو انما يتحقق بالتصديق بجميع ما جاء به النبي ومن جملة ما جاء به النبي انه لا يصدق بقوله تعالى في امثال ابي جهل سواء عليهم ءانذرتهم ام لم تنذرهم لا يؤمنون فقد كلف الله تعالى سبحانه ابا جهل بان يصدقه في انه لا يصدق وهو انما يتاتى بانتفاء التصديق وحاصله تحصيل تقريرين الاول ان الله تعالى كلف ابا جهل بتصديق نبوته صلى الله عليه وسلم والتقرير الثاني انه كلف ابا جهل وامثاله بالتصديق بما جاء به النبي عموما من حيث المكلف بهذا الخصوصية من غير تعرض وان شئت زيادة التفصيل فارجع اليه ١٢ قوله ومنه انه لا يصدقه قال في المنهية قد يجاب بان ابا جهل انما كلف بالايمان قبل مجيء الخبر بانه لا يؤمن وبعده قد سقط عنه التكليف لكن يكون نزول الاخبار بانه لا يؤمن ناسخا في حقه التكليف الاول اقول ولا يخفى ضعفه انتهى ١٢ قوله وهو انما يكون بانتفاء التصديق قال في المنهية اي تصديقه في انه لا يصدقه يستلزم

بل يجب عند ذلك القدرة بمعنى سلامة الاسباب والآلات ١٢ ع

بيان عدم جواز التكليف بالممتنع مطلقا	المقالة الثانية في الاحكام

فالزموا عليه بتكليف المحال بل لترموا والحوا نه ليس بلازم اما من الاول فلان القدرة انما يجب في زمان الايقاع حتى يتحقق الامتثال لا زمان التكليف واما من الثاني فلان التكليف عنده لا يتعلق الا بالكسب لا بالايجاد وفيه كلام في الكلام وثانيا كلف ابا جهل بالايمان وهو بالتصديق بما جاء به النبي عليه الصلوة والسلام ومنه انه لا يصدقه فقد كلفه بان يصدقه في ان لا يصدقه وهو انما يكون بانتفاء التصديق اذ لو كان يعلم والجواب ان لا تكليف الا بالتصديق في احكام الشرع وعدم التصديق لو اخبار منه تعالى ليه عليه السلام ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم وخبر وما قيل لو علم يسقط منه التكليف ممنوع فان الانسان لم يترك سدى قيل في الجواب انه مكلف بالتصديق بالجميع اجمالا والتصديق بعدم التصديق انما يستلزم عدم التصديق اذا كان تفصيلا او

قوله فالزموا عليه بتكليف المحال اما على الاول فلان القدرة اذا كانت مع الفعل فلا يكون القدرة حال التكليف الذي هو قبل الفعل فلا يكون هذا التكليف مقدورا للعبد ويكون مستحيلا منه فيلزم التكليف بالمحال واما على الثاني فلان افعال العباد لما كانت مخلوقة لله تعالى فلا تكون مقدورة للعبد فيكون مستحيلا منه ١٢ قوله بل التزموا الخ صرح غير واحد انه لم يصرح الاشعري بجواز التكليف بالممتنع لذاته لكن قال العلامة ذهب شيخنا ابو الحسن الاشعري في احد قوليه الى جوازه وقال السبكي قد صرح الشيخ في كتاب الايجاز بان تكليف العاجز الذي لا يقدر على شيء اصلا وتكليف المحال الذي لا يقدر عليه المكلف صحيح جائز هكذا قال في المنهية ١٢ قوله ليس بلازم من المذهبين القائلين بمقارنة القدرة الفعل ٩٤ قوله لا زمان التكليف وهي متحققة في زمان الايقاع فلا تكليف للعاجز فلا الزام نعم لو وجب القدرة في زمان التكليف لزم تكليف غير القادر ١٢

م وان افعال العباد آه مح

ان لا يكون ما ناقض انتهى وفيه ان شارح المختصر ليس بقائل بانتفاء القدرة بل انما يقول بانتفاء التكليف لانتفاء فائدته من الابتلاء والامتثال ولا يبقى هذه الفائدة بعد علم المكلف بعدم الوقوع ١٢ قوله وقيل في الجواب في شرح المواقف وغيره انهم لم يكلفوا الا بتصديقه وانه ممكن في نفسه متصور وقوعه الا انه لما علم الله تعالى انهم لا يصدقونه واخبره لرسله كاخباره لنوح عليه السلام بقوله لن يؤمن من قومك الا من قد آمن لانه اخبرهم بذلك ولا يخرج الممكن عن الامكان بعلم وخبر فان ابا جهل وامثالهم لم يكلفوا الا بتصديقه عليه الصلوة والسلام فيما جاء به مما علموا مجيئه به وهذا الخبر ليس مما علموا مجيئه به لانه اخبار للنبي صلى الله عليه وسلم بحالهم وليس من الاحكام المتعلقة بافعالهم فلا يكونون مكلفين بالتصديق بهذا الخبر على التعيين والتفصيل ١٢ قوله اذا كان تفصيلا في التصديق الاجمالي لا يلزم العلم بهذا التصديق على وجه الامتياز والاختيار وفي التصديق التفصيلي لا بد من علمه على وجه الاختيار والامتياز فلا يلزم طلب المحال ١٢

ان تمنع بالنمو ونقول ان التصديق بالكلى اجمالا يحصل بالبداهة مع عدم تصديق بالتفصيل فلا استحالة في تحقق وجود الشي اجمالا مع عدمه تفصيلا لكنه لا يصلح الفرق ههنا في كون وجود التصديق اجمالا ملزوما لعدمه تفصيلا غاية ما يلزم ان يكون الوجود الاجمالي للشي ممكنا والوجود التفصيلي محالا ولا استحالة فيه وبهذا ظهر ان ما قيل في تقرير كلام الماتن من ان التصديق الاجمالي غير ممكن والا فاما ان يكون صادقا او كاذبا وما شأني باطل ضرورة ان التكليف لا يكون بالتصديق المطابق للواقع والاول يستلزم ان يكون مامورا بالتصديق المستلزم بنفي هذا التصديق فيكون ملزوما للمحال وملزوم المحال محال فيلزم التكليف بالمحال ليس بشي كما قال الفاضل البحر آبادي ١٢ ٥٣ قوله وقيل للمعتزلة ايضا قال في المنهية قيل الخلاف مبني على ان ديانة الكافر واعتقاده وانقيه للتعرض دون خطاب الشرع عند الشافعية وانه مثله التعرض والخطاب في الاحكام التي تقبل النسخ عند ابي حنيفة واورد عليه بان الخطاب الامتناني انما يبين التكليف او ساقط لان لا يسلم التكليف كيف يسلم الخطاب فالمبني والمبني عليه في حكم واحد على ان الخطاب الامتناني مع رفع المواخذة غير معقول واجيب بان الكفر في حق سائر الفروع كالاكراه في حقه فكما ان الاكراه على الكفر رافع للتعرض مع قيام الحكم والمرحوم معنى الخطاب التحريمي كذلك الكفر رافع التعرض في الفروع مع بقاء الخطاب بها في حق الكافر اقول الاوجه ان يقال انه لا اي الخلاف مبني على ان التكليف بالفروع بل هو مطلق لا اي غير مقيد بحصول الايمان كوجوب الصلوة على المسلم

<table>
<tr><td>بيان الاختلاف في كون الكافر مكلفا بالفروع</td><td>المقالة الثانية في الاحكام</td></tr>
</table>

التصديق بالجميع اجمالاً محال منه لانه يتحقق التصديق منه وقد فرض
انه لا تصديق منه فتدبر مسألة الكافر مكلف بالفروع عند
الشافعية خلافاً للحنفية وقيل للمعتزلة وقيل بالنهي فقط واما
في العقوبات والمعاملات فاتفاق لعقد الذمة وفي التحرير ذلك
مذهب مشائخ سمرقند ومن عداهم متفقون على التكليف بها
وانما اختلفوا في انه في حق الاداء والاعتقاد او الاعتقاد فقط
فالعراقيون اخذوا بالاول كالشافعية فيعاقبون على تركهما
والبخاريون بالثاني فعليه فقط وليست محفوظة عن ابي حنيفة
واصحابه وانما استنبطوها للنافي اولاً لو صح لصحت منه لموافقة
الامر واللازم باطل اتفاقاً قلنا منقوض بالجنب والحل بها بالشرط
كالمحدث وثانياً لا يمكن الامتثال في الكفر لا يمكن وبعده
لا طلب قلنا ممكن حين الكفر وان لم يكن بشرط الكفر والضرورة

مع ان الواجب لابد له من الاداء او القضاء واذا لم يوجد كل واحد منهما علم انه غير مكلف بها ١٢ عبيد

له قوله وقد فرض انه لا تصديق منه فتدبر لعله اشارة الى ان يقال ان يقول لا اخبار من المخبر الصادق بانه لا يحصل لكن لذاتي ممتنعا فالتصديق الاجمالي ممكن بالذات وان امتنع بالغير اجاب عنه في المنهية بقوله توضيحه ان الاجمال اما ان يكون منطبقا على التفصيل ام لا فان لم يكن فليس اجمالا وان كان تعلق التصديق بعدم التصديق اجمالا تعلقه به كذلك يستلزم عدمه اذ لو كان يعلم وقد فرض انه لا يعلم فتامل فانه دقيق انتهى والتحقيق ان الاجمال والتفصيل في التصديق لا يكون الا باعتبار المتعلق فلا يلزم الانطباق بين التصديقين فيجوز ان يكون التصديق الاجمالي ممكنا ومكلفا به ولا يكون التصديق التفصيلي ممكنا ومكلفا به لان في التصديق الاجمالي غفلة عن التفصيل فلا يلزم من التكليف بالتصديق الاجمالي التكليف بالمحال بالذات

ينقطع وجوبها بانقطاع الدم في الثالثة لعدم وجوب الغسل عليها بخلاف المسلمة فانه لا ينقطع رجعتها حتى ينعقد الانقطاع بالاغتسال او بمضي وقت الصلوة اقول وفيه ما فيه انتهى قال احسن الشارحين اما وجه الاشكال في الاول فان الدم انما يلزم دفعا للجنابة وقد سقط الجنابة بسبب الاسلام وبهذا ظهر فساد الثالث يعني حديث الحلف فان الايفاء الواجب في ذمته كان في حال الكفر فاذا ظهر في الاسلام فقد سقط ذلك الوجوب والحنث انما يحصل اذا كان الايفاء واجبا في ذمته واذا لم يبق الوجوب لم يحصل الحنث فلا يثبت الكفارة واما الثاني والرابع فواضح كما لا يخفى على المتامل ١٢ ٥٤ قوله قلنا منقوض بالجنب لان الدليل جار فيه بان يقال لو كانت الصلوة واجبة على الجنب لصح اداؤها منه في حالة الجنابة مع انه لا يصح فظهر ان اداء الصلوة ليس بواجب عليه ١٢ ٥٥ قوله كالمحدث فان شرط صحة الصلوة منه الطهارة مع كونها واجبة حال الحدث فيجوز ان يكون الصلوة واجبة على الكافر ويكون صحة ادائها موقوفة على تحقق الشرط اعني الايمان فظهر ان الوجوب لا يستلزم صحة الاداء بدون تحقق الشرط فالكافر والمحدث سواسيان في الوجوب عليهما وعدم صحة الاداء منهما بدون الشرط ١٢ ٥٦ اي المعاملات بها اي كذلك مع انتفاء شرطها وهو الايمان حتى يعذب بتركها ايضا كما يعذب بترك الايمان ١٢

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت لمولانا محمد بركت الله اللكنوي الفرنگي محلي

عه اقول ثمرة هذا الاختلاف لا تظهر في الدنيا حيث لا يصح اداء الفروعات في حالة الكفر بالاتفاق ولا يجب قضائها بعد الايمان بالاجماع ايضا بل ثمرة الخلاف تظهر في الآخرة فعند الشافعية رح والعراقيون من اصحابنا يعاقب الكفار بترك الايمان وبترك الاعتقاد بالفروعات وبترك العمل بها فلهم عقوبات ثلث والبخاريون من الحنيفية ذهبوا الى انهم معاقبون بالاولين دون الثالث وهذا على راى صاحب التحرير واما المشهور في كتب الحنيفية ان مذهب البخاريين انهم لا يعاقبون الا بالاول فقط وهو الايمان فلهم عندهم على المشهور عقاب واحد فتدبر ١٢ م ابو الفضل محمد عبيد الله القندهاري الاوبي النقشبندي السيناني غفرله الباري ١٣١٢ وقت العصر في كستان كويته

لا يمكن لا حال الكفر سواء الاحال الكفر باحداث الايمان ولا في زمان الايمان اذ لم يبق التكليف في الاخير بذمته شرطي الاول تامل كذا قال بحر العلوم ١٢ سه قوله لوجب القضاء لانه يجب بوجوب الاداء ويسقط بسقوطه فههنا قد كان واجبا ولم يوجد فلم يسقط القضاء مع انه لا يجب القضاء اتفاقا ١٢ سه قوله فهو كانه قضاء عن الكل اي عن كل ما فات من الكافر قبل الاسلام فالاسلام كانه قضاء عن كل ما فات فكما يفرغ الذمة بالقضاء عند عدم الاداء كذلك ذمة الكافر بالاسلام ان الاسلام رافع للمعاصي فلا حاجة الى القضاء وايضا في القضاء حرج والحرج مدفوع في الشرع ولذلك لم يوجبه الشارع سه قوله وانه بامر جديد كما في شرح المختصر ان القضاء انما يجب بامر جديد وليس بينه وبين وقوع التكليف ربط فلا يستلزم سقوطه انتفاء الاصل ان القضاء انما يجب بامر جديد ولم يرد الامر الجديد في حق الكافر فلم يجب القضاء فانتفاء القضاء لا يدل على عدم الوجوب فان قيل القضاء عام للمؤمن والكافر فلا معنى لنفي الامر الجديد بالقضاء في حق الكافر يقال النصوص الدالة على القضاء وان كانت عامة للمؤمن والكافر لكنها مخصوصة بالمؤمن بالاحاد المتواترة المعنى من عدم ايجابه القضاء على الكافر ١٢ سه قوله ولم نك نطعم الخ وهو ظاهر في ان السالك في السقر ترك الصلوة وترك اطعام المسكين ١٢ سه قوله اي الزكوة ولا تعذيب الا بالوجوب فعلم ان الصلوة والزكوة المتنين من فروع الشرع كانت واجبة عليهم ١٢ سه قوله والتاويل في الكل بعيد قال في المنية مثل حمل المصلين على المسلمين او كناية عن عدم الايمان او بالتخصيص في الناس او المراد بعد حصول الشرط كالاستطاعة في الحج الى غير ذلك انتهى ١٢ سه قوله وهو في النهي كف النفس عن النهي قال في المنية وما في التحرير ان كون الفعل في النهي كف يستلزم سبق الداعية فلا تكليف قبلها تنجيزا يعني بان كون الفعل في النهي كف النفس يستلزم سبق الحالة الداعية الى الفعل فيكون هناك امر داع الى صدور الفعل من الفاعل ثم كف الفاعل نفسه عنه فوقه انه اذا لم يكن هناك امر داع الى صدور الفعل لم يمكن كفها عنه فلا تكليف قبل الداعية تنجيزا بل تعليقا فلا تكليف في النهي بالفعل بمعنى الكف ايضا ففيه نظر لان العزم امر وهو المراد انتهى حاصله ان الواجب على المكلف في النهي عزم الترك وهو المراد من الكف وهو لا يقتضي سبق الداعية ثم لما كان مرجع النزاع الى ان العدم هل يصلح لان يتعلق به التكليف ام لا وكان بناؤه على كون العدم مقدورا او غير مقدور اراد المصنف تفصيل هذا المقام لينكشف حقيقة الحال فقال لا نزاع الخ كذا قال الفاضل الخير آبادي ١٢ سه قوله بل النزاع في عدم الفعل الخ وما قيل ان ابا بكر رضي الله عنه لم يطلب نفسه الخمر في الجاهلية ولا في الاسلام فجاوز فضيلة الامتثال في الحالين ففيه نظر لكونه من كراهة النفس سلم كذا في المنية ١٢ سه قوله لانها تقتضي الشيئية والعدم من حيث هو عدم لا شيء محض فلا يصح العدم لتعليق المشيئة واورد عليه بان الاعدام الثابتة تحتاج الى العلة فيمكن تعلق المشيئة بالعدم الثابت ومعنى عدم شيئيته انه لا تحقق له في الخارج وذلك لا ينافي احتياجه الى العلة فان الانتزاعيات النفس الامرية يحتاج اليها فاذا احتاج الى العلة فيجوز احتياجها الى المشيئة ايضا فانها ايضا علة ولم يدل دليل على ان خصوصية المشيئة تقتضي الوجود في الخارج ١٢ سه قوله فلا سبيل اليه الا بتعلقها الخ قال في المنية فيه دفع لما يقال اذا كان المطلوب في النهي الكف فاذا ترك ذلك المطلوب ينبغي ترتب العقاب كالحد عليه لا على امر آخر هو فعل الزنا اذ ليس مطلوب الشارع في لا تزن الا مطلوب عدم والاعقاب الا بترك مطلق انتهى وجوابه

المقالة الثانية في الاحكام	بيان ان لا تكليف الا بالفعل

الشرطية لا ينافي الامكان الذاتي وينتقض بالايمان وثانيا لوجب القضاء ولا يجب اتفاقا قلنا الملازمة ممنوعة فان الاسلام يجب ما قبله فهو كانه قضاء عن الكل وانه بامر جديد وللمثبت الآيات لم نك من المصلين ولم نك نطعم المسكين اي الزكوة يا ايها الناس اعبدوا ربكم ولله على الناس حج البيت الى غير ذلك والتاويل في الكل بعيد مسألة لا تكليف الا بالفعل خلافا للكثير من المعتزلة وهو في النهي كف النفس لا نزاع في عدم الفعل بعدم المشيئة فان علة العدم عدم علة الوجود بل في عدم الفعل للمشيئة وهو الذي يتحقق به الامتثال في النهي و يترتب عليه الثواب فنحن نقول لا يتعلق به المشيئة بالذات لانها تقتضي الشيئية والعدم من حيث هو هو لا شيء محض فلا سبيل اليه الا بتعلقها بما هو وسيلة اليه وهو الكف عنه والعزم على الترك وهو معنى مقدورية العدم وان اثرها الاستمرار والا فالعدم

سه قوله لا ينافي الخ فالامتثال وان كان ضروري العدم بشرط الكفر لكنه ممكن العدم في نفسه وجهة واذا كان ممكن العدم في جهة ونفسه كان الوجود ايضا كذلك كما في المحث بعينه وحينئذ قد تقرر المنع الاول كذا قال استاذ السند ١٢ سه قوله وينتقض بالايمان فانه لا يمكن الامتثال حين الكفر والا لزم النقيضان واحين الايمان لانه لا خطاب فيه فقد يرد فيه ان الفرق بين نفي التكليف بالايمان والتكليف حال الكفر بان يحصل الايمان زمان حصوله بهذا التحصيل ولا يتصور ههنا اي حال الكفر بان يفعل العبادات زمان الكفر لبطلانه وحدوث الايمان لا يرتفع التكليف وكذا مع بقاء الكفر والحاصل ان الامتثال

١٨ اي التكليف بالايمان ١٢

ان العقوبة مترتبة على ترك الكف بالذات وانما ترتبت على الفعل لانه وسيلة الى تركه قال احسن الشارحين ان المطلوب هو الكف ولا يلزم منه ان لا يكون المكفوف عنه قبيحا بل طلب الكف عن فعل يدل على كونه شنيعا فاذا ترك المكلف الكف عنه لانه يلزم الاثم لا بيانه بما هو شنيع ايضا وبالجملة كون المطلوب واحدا لا يدل على ان لا يترتب على وجود المكفوف عنه عقوبة ويمكن ان يقال العقاب بالذات انما هو على ما هو قبيح بالذات وليس الا الفعل المنهي عنه لا الكف فانه انما طلب لاجل كونه وسيلة الى عدمه فانما يترتب الاثم على ترك الكف لكونه وسيلة وانما رتبه على الفعل فبالذات فافهم ١٢ سه قوله والعزم على الترك فالخير بالذات في حق المكلف المانع عن توجه الخطاب هو عدم الحرام الذي هو الشر بالذات في حقه لكن لما كان الكف وسيلة الى بقاء به امر المكلف ومن ههنا اندفع انه لو كان المطلوب بالذات في النهي هو الكف لكان الحد مرتبا على عدمه لا على فعل الحرام وليس كذلك ليس في النهي الا مطلوب واحد وقد قلتم انه الكف وذلك لان الشر كانت بالذات في الحرام وهو موجب للعقاب في الآخرة بالنار وفي الدنيا باقامة الحد فالخير بالذات عدمه وانما طلب الكف لانه وسيلة اليه ومانع عنه كذا قال بحر العلوم ١٢ سه قوله وان اثرها الاستمرار ان استمرار الوسيلة يستوجب استمرار ما هي وسيلة اليه اعني العدم ١٢

التعليق المنعوت في مسلم الثبوت

سه يعني ان المشية لما كانت علة لوجود الفعل فحين انتفائها ينتفي الفعل ضرورة انتفاء المعلول بانتفاء العلة ١٢

استمراره معلل باستمرار عدم علة الوجود واذا كان شئ معللا بالعلة كان ضروريا فلا يعلل بعلة اخرى لا يلزم استناد معلول واحد الى علتين فاذا كانت علة استمرار العدم استمرار عدم العلة فليس لصنع العبد دخل فى رفع استمرار العدم فلا يكون الاستمرار مقدورا واثرا للقدرة) وما اشتهر ان حكما لفعل قد يترتب على ارادة العدم وقد يترتب على ارادة الوجود فلا معنى للقول بان عدم الفعل مما يتعلق به المشية لانه قد صرح فى كتب الكلام بان عدم الفعل قد يترتب على ارادة الوجود ثم قيل بان المراد من ارادة العدم ارادة الكف المستلزم له انتهى يعنى ان ما هو المشهور غير صحيح بحسب الظاهر فان العدم اصلى واستمراره باستمرار عدم الوجود فلا بد ان يؤول بان يراد بالعدم الكف المستلزم له فالمتعلق للارادة ليس هو العدم بل هذا الكف كذا قال الفاضل الخير آبادى ۱۲ ۵۲ قوله وان لم يشأ لم يفعل اعلم ان تفسير القادر بالمعنيين الاخيرين من اصطلاحات الفلاسفة لانهم قالوا معنى قدرة الله تعالى انه ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن عدم الشرطية الاولى ضرورى ومقدم الشرطية الثانية ممتنع واورد عليهم المتكلمون بان هذا المعنى ينفى الاختيار ويوجب الايجاب فالصواب ما قال المصـ من انسان شاء فعل ان شاء ترك فالمقدور هو الفعل لا عدمه وقد يقال ان القائل بان المقدور هو العدم غرضه ان المطلوب المقدور هو الكف بالذات والعدم بالعرض وبان استحقاق الثواب انما يدور على الكف دون العدم والتكليف يتصور بان يضع الشارع بان فعل كذا ان لم يأت به العبد فلا ضير عليه وان اتى فيعاقب فبالعدم موافقة لوضع الشارع وبالفعل مخالفة له فيعاقب على الفعل ويثاب على العدم وذلك لان النهى طلب الكف عن المنهى عنه وان المباشرة به مستوجب للعقاب كما ان وضع الامر دال على حسن المامور به واستحقاق المباشرة به للثواب لا ان يكون العبد بحيث يتصف بالعدم وليس المراد ان العدم هو المقصود بالاخراج من القوة الى الفعل وكونه متعلق المشية والقدرة بالذات كذا قال الفاضل الخير آبادى ۱۲ ۵۳ قوله ولا يعاقب الخ واورد عليه بانه يلزم ان يكون الرجل الشائع للزنا اذا لم يكف عنه ولم يفعل عاصيا والانصاف الدينى يحكم بخلافه واجاب عنه بعض الاعلام بان هذا الازم ملتزم ومنا العصيان مرفوع كما فى الجزء الصحيح ان الهم بالسيئة لا يكتب ثم قال والحق ان الجواب المذكور تنزلى والحق فى الجواب ان الكف انما وجب لحصول حكمة عدم المنهى وحين الغفلة فقد تحقق عدم الحرام بنفسه فسقط الوسيلة من غير عصيان لانتفاء سبب الوجوب وهذا الكلام فى غاية المتانة ۱۲ ۵۴ قوله كما فى ترك الواجب فترك الامتثال فيه لعدم الواجب المقدور الذى كان المكلف قادرا عليه فيكون لعدم تعلق القدرة به ۱۲ ۵۵ قوله فلا يرد ما قيل قال تلميذ احسن الشارحين اى الملا محمد حسين حاصل الايراد على ما قيل ان عدم الفعل مقدور لانه لو لم يكن مقدورا لم يترتب الاثم فى ترك الواجب الا بالكف عن الواجب والعزم مع تركه لان المواخذة بما ليس فى قدرة العبد باطل والعدم لو كان غير مقدور فالمواخذة والاثم على ترك الواجب الذى هو العدم يكون باطلا ووجه عدم ورود هذا الايراد على ما فسر المصـ آنفا ان الملازمة بين عدم مقدورية العدم وبين عدم الاثم فى ترك الواجب ممنوعة غير مسلمة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور واذا كان واجبا وفى ترك الواجب قد عدم

بيان ان الامتثال لا يكون الا بالمقدور	المقالة الثانية فى الاحكام

اصلى واستمراره باستمرار عدم علة الوجود لا بالقدرة ولهذا عرفوها بان شاء فعل وان شاء ترك دون ان شاء لم يفعل و ان لم يشأ لم يفعل قيل فحين الغفلة يلزم فوت الواجب وهو الكف فيعاقب قلنا لا تكليف للغافل وبعد الشعور يجب العزم ولا يعاقب بناء على عدم المقدور والحاصل ان الامتثال لا يكون الا بالمقدور وهو الفعل فى الامر والكف فى النهى واما عدم الامتثال فيكون لعدم المقدور كما فى ترك الواجب ولفعل المقدور كما فى فعل الحرام واما العدم المقدور بالذات فلعدمه لا دخل له فى شئ فلا يرد ما قيل لو لم يكن عدم الفعل مقدورا لم يترتب الاثم فى ترك الواجب الا بالكف عند لان الملازمة ممنوعة فان الاثم قد يكون بعدم المقدور وان لم يكن العدم مقدورا قالوا من دعى الى زنا فلم يفعل يمدح من غير ان يخطر فعل الضد قلنا ممنوع بل للكف عنه هذا مسألة نسبت الى الاشعرى ان لا تكليف قبل الفعل وهو غلط بالضرورة كيف لا ويلزم نفى التكليف

۵۱ قوله واستمراره باستمرار عدم علة الوجود الخ قال فى المنهية فيه دفع لما يقال فى دفع الاحتجاج بان الفعل كان معدوما واستمر وما ثبت قبل القدرة فلا يكون اثرا للقدرة المتاخرة (لان القدرة ابد لما من اثر يستند اليها وتجدد بها) وقوله) من ان اثر القدرة استمراره اذ يمكنه ان لا يفعل فلا يستمر (بيان لما يقال يعنى ان اثر القدرة واستمرار العدم وبقاؤه لا نفسه فيمكن للمكلف ان لا يفعل فيستمر عدم الفعل ويمكن ان يفعل فلا يستمر العدم بل يتحقق الوجود فالمكلف قادر على استمرار العدم وهذا معنى كونه مقدورا) وذلك لانه كما ان العدم الاصلى معلل بعدم علة الوجود كذلك

طـه ان كان على ظاهره وان كان معناه لا تكليف قدرة الفعل فهو صحيح لكن فيه ان القدرة عنده مع الفعل ۱۲ ع

الواجب المقدور وان لم يكن العدم نفسه مقدورا ۱۲ ۵۶ قوله وان لم يكن العدم مقدورا قال بعض الاكابر ينكشف من جاز ان يكون مودى النهى الانتهاء دون الكف فان الامر مع كون المطلوب منه الفعل كما يدل على ان انعدام المامور به يستوجب العقاب يدل على ان المباشرة بالمنهى عنه يستوجب العقاب وكما ان العدم ليس مطلوبا بالذات من الامر كذلك الكف ليس مقصودا من النهى بالذات من الامر وانما وجوب الكف حين زوال الغفلة فهو من دليل آخر ولبس النهى دالا عليه بل تصادف امرا اتفاقيا ۱۲ ۵۷ قوله يمدح على عدم الفعل قال الله تعالى واما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن الهوى فان الجنة هى الماوى ۱۲ ۵۸ قوله فعل الضد والممدوح انما هو الواجب او المندوب اذ ليس عدم الفعل مندوبا فهو واجب فالعدم فى النهى واجب مبطل لقول بان التكليف لا يتعلق الا بالفعل ۱۲ ۵۹ قوله نسبت الخ وفيه اشارة الى ان هذا لم يثبت عنه نصا وانما اخذ واستن قوله القدرة مع الفعل لان الشرط مع المشروط وفيه ما فيه ۱۲ ۶۰ قوله قبل الفعل واستدل على مذهبه بان القدرة عند الاشعرى مع الفعل فالفعل غير مقدور قبل المباشرة فالتكليف ان كان قبل الفعل يلزم تحقق التكليف بغير المقدور وهو وان كان جائزا عنده لكن قد اتفق جميع الافراد على عدم وقوعه وهذا الاستدلال فى غاية الوهن والسخافة لانا وان سلمنا ان القدرة مع الفعل لكن لا نسلم ان التكليف قبل المباشرة تكليف بغير المقدور فان حاصل التكليف هو الطلب فكان الطلب بالفعل

في المنهية وهذا معنى قول ابن الحاجب وان اراد ان تنجيز التكليف بر باق فتكليف بايجاد الموجود وهو محال فلا يرد ما في شرح الشرح وتبعه ابن الهمام ان هنا مغلطة فان المحال ايجاد الوجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد وعبارة شرح الشرح هكذا ما ذكره في امتناع بقاء تنجيز التكليف حال حدوث الفعل من انه تكليف بايجاد الموجود بوجود سابق لا بوجود حاصل بهذا الايجاد ومنشاء ذلك ارجاع الضمير في لايجاد الا الى التكليف فقال انتهى يعني هذا الايراد انما نشأ من ارجاع ضمير هو في قول ابن الحاجب وهو محال الى ايجاد الموجود وان ارجع الى التكليف والتكليف طلب والطلب يستدعي مطلوبا غير حاصل وقت الطلب فطلب ايجاد الموجود حين الطلب محال وان كان وجوده بهذا الايجاد قال الفاضل مرزاجان في حواشي شرح المختصر يمكن ارجاعه الى ايجاد الموجود توجيهه بان يقال لو كان التكليف باقيا عنده وجود البعض ومعدومه وهو يستدعي مطلوبا غير حاصل عند الطلب فالتكليف المقارن لزمان وجود الفعل تكليف بايجاد ما قد وجد قبل هذا الايجاد وهو زمان هذا الايجاد وهو زمان التكليف والا الطلب فاستبان ان ما قال شارح المختصر هو المغلطة لا ما قال ابن الحاجب وقد يوجه كلام الاشعري بان مراده من التكليف الايقاع في المشقة كما هو حقيقة ولا ريب في ان الممتثل واقع في المشقة وهو موقع فيها فالتكليف بهذا المعنى متحقق حال الوجود والبقاء ايضا وقد يقال ان حقيقة التكليف ترجع الى استحقاق الثواب باتيان المامور به والعذاب بتركه ولا ريب في وجوده حال البقاء ايضا وقد يقال ان ان مدار التكليف استحقاق الثواب وهو متحقق حال الوجود ولعل هذا غير تام فان استحقاق الثواب التحقيق غير معقول فافهم كذا قال الفاضل الجمآبادي ١٢ ٥٤ قوله ان التكليف حاصل ان افعال المكلف بها اذا احدث بعضها انقطع فالمجموع مفقود لعدم وجود تمامه والمطلوب مكلف به واذ حدوثها ايضا موجد بحدوث بعض الاجزاء فالطلب والتكليف مجامع للحدوث ورده المصنف بوجهين الاول بان البيان لا يتم في الآنيات الدفعيات فانه لا يحدث شيئا فشيئا والثاني ان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب ايضا حاصلا ان حدوث كل شيء عبارة عن تمام وجوده فاذا احدث بعض اجزاء الشيء ثم لم يكن ذلك الشيء مطلوبا لعدم حدوثه فلا يفارق الطلب الحدوث واذا احللنا الى الاجزاء يكون الطلب ايضا منحلا بازائه الى الاجزاء فكل جزء من المطلوب مسبوق بجزء من الطلب فلا يجامع الطلب حدوث المطلوب بالنظر الى الكل والجزء اي لا يجامع طلب الكل حدوثه ولا طلب كل جزء حدوثه كذا في حسن الشروح ١٢ ٥٥ قوله فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب قال استاذ السند فطلب الجزء الاول ان كان معه فيلزم طلب المطلوب الحاصل والا فلا نزاع ويمكن ان يقال ان الطلب ان كان منحلا الى الاجزاء لكن الطلب انما هو للمجموع والفعل المتدرج شيئا فشيئا يصح ان يكون متعلق الطلب في اول زمان وجوده والتفصيل ان الزمان ان كان مؤلفا من الاجزاء الغير المتجزية كما يراه المتكلمون فيصح ان يكون

ط وهو القاضي ناصر الدين البيضاوي الشافعي وذلك الفاضل الجليل ١٢

بيان ان الامتثال لا يكون الا بالمقدور	المقالة الثانية في الاحكام

الكافر بالايمان ونفي الامتثال فانه باختيار الفعل بعد العلم بالتكليف ومع ذلك قد تبعه جماعة منهم صاحب المنهاج ولله در الامام حيث قال مذهب لا يرتضيه عاقل لنفسه وفي الاحكام التكليف ثابت قبله وينقطع بعده اتفاقا وهل هو باق حال حدوثه قال به الاشعري وهو باطل لانه كما يقول لطلب باق حين وجود المطلوب وهو كما ترى وما يقال ان التكليف متعلق بالمجموع وهو يحدث شيئا فشيئا فيلزم مقارنته الحدوث فمع انه لا يتم في الآنيات فاسد لان الفعل اذا كان ممتدا كان الطلب المتعلق به منحلا الى الاجزاء فكل جزء منه مسبوق بجزء من الطلب قالوا الفعل مقدور حينئذ لانه اثر القدرة فيصح التكليف به اذ لا مانع الا عدم القدرة وقد انتفى قلنا لا نسلم انه اثرها فانه لا تاثير للقدرة عندكم ولو سلم فلا نسلم انه يستلزم المقدورية

٥١ قوله بالايمان بل يلزم نفي تكليف العاصي مطلقا والتالي باطل وجه الملازمة ان العاصي مطلقا غير مباشر للفعل البتة ولا تكليف قبل المباشرة والبطلان اللازم فلان التكليف عبارة عن طلب الفعل والطلب لا يمكن ان يجتمع مع المطلوب فالتكليف انما يكون قبل الفعل لا معه ١٢ ٥٢ قوله وهو باطل اقول كما قال حسن الشارحين لان التكليف عبارة عن الطلب او مستلزم له فلو كان التكليف باقيا حال حدوث الفعل كان الطلب ايضا باقيا حال حدوثه وهو كما ترى فان الطلب يقتضي الفقدان والحدوث الوجدان فيلزم التناقض ولعل نزاع الاشعري مع القوم في الاول كما نسب اليه وفي الثاني لما صرح القول بانما هو التكليف بمعنى الكلفة وتحمل المشقة بالفعل ولا شك انه ليس للمكلف قبله وان كانت الكلفة باللزوم حاصل قبله لكن الكلفة والمشقة بالفعل حادث حال حدوث الفعل فالنزاع لفظي ١٢ ٥٣ قوله لانه كما يقول الطلب باق الخ قال

الطلب بمجموع الفعل بالذات في اول جزء من زمان وجود الفعل وان لم يكن مؤلفا من تلك الاجزاء كما يراه الفلاسفة فتعلق الطلب في زمان بعد الآن الذي فيه عدم الفعل معقول وبهذا ان الطلب ان كان متعلقا بحدوث المجموع فان حدوث الجزء الاول ليس آن حدوث المجموع وان كان متعلقا بآن حصول جميع اجزائه فظاهر ان الطلب ينقطع قبل الجزء الاخير والا يلزم الطلب بعد حصول المطلوب ولا يخفى ما في الطلب في الحصول من المنافاة انتهى ١٢ ٥٦ قوله فيصح التكليف به لانه اذا كان اثر القدرة كان مقدورا واذا كان مقدورا يتعلق به التكليف البتة ١٢ ٥٧ قوله اذ لا مانع الا عدم القدرة الخ قال في المنهية لا يقال لو كان عدم القدرة مانعا لزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل عند الاشعري لان القدرة عنده انما هو معه يعني ان الاشاعرة قالوا بثبوت التكليف قبل الفعل اذا كان عدم القدرة مانعا عن التكليف يلزم ان لا يكون التكليف ثابتا قبل الفعل اذ القدرة عند الاشعري انما هو مع الفعل وليس قبله فلا يكون التكليف قبل الفعل لوجود المانع عنه وهو عدم القدرة قبله مع انهم قالوا بالتكليف قبل الفعل لانا نقول المانع عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل فلا وجود للمانع قبله فتدبر انتهى يعني ان المانع من التكليف هو عدم القدرة في زمان ايقاع الفعل وانتفاء القدرة قبله مع وجودها في زمان الايقاع

بل بعلتها الارادية بنفس قيامه وتخصيصه بحيثما يقتضيه بذا الترجيح اى في الاخير دون الاول فلا يلزم الترجيح بلا مرجح ولا شئ من الاستحالات ولبيان هذا عرض عريض لا يتحمله هذا الكتاب وهذا الجواب عن التقرير الاخير فبان المقدورية التي لا يمكن التكليف بدونها انما يعني لها صلاحية كون الفعل اثر القدرة من دون ان يكون المراد بالفعل اثرا وبهذا المعنى المقدورية حاصلة للفعل قبل وجوده فافهم فانه دقيق وبالتامل حقيق ۱۲ **۵۳** قوله مسألة الخ اعلم انهم اتفقوا على ان القدرة شرط للتكليف بهذا المعنى ولا اعتداد بقول من قال من الاشعرية ان التكليف بالممتنع من العبد جائز لكنهم اختلفوا في ان القدرة قبل الفعل او معه فعندنا وعند المعتزلة من القسم الاول وعند الاشعرية من الثاني والدليل على المذهب المختار ان القدرة شرط الفعل اختياري اى لاختيار الفعل وارادته والشرط الذي هو كذلك فهو مقدم على الفعل بالزمان هذا الخصه من احسن الشروح ۱۲ **۵۴** قوله وهو قبل المشروط قال في المنهية لك ان تقول ان شرط الفعل اختيارا هو صحة الفعل بالقدرة لا القدرة نفسها ولا شك ان كون الفعل مما يصح ان ما يتعلق به القدرة مقدم على الفعل انتهى ۱۲ **۵۵** قوله تدبر فانه لقائل ان يقول ان تقدم الشرط على المشروط انما هو تقدم بالطبع ولا يجب بحسب الزمان وكان الكلام فيه فيه غلط اشتراك الاسم ولعل هذا مبنى على ما قاله المتكلمون ان وجود المعلول من الفاعل المختار يكون بعد وجود الاختيار بعدية زمانية وان المراد يجب تاخره زمانا عن ارادة المريد لذا امتنعوا من ان يكون معلول المختار قديما ۱۲ **۵۶**

المقالة الثانية فى الاحكام	بيان ان القدرة شرط التكليف اتفاقا

فانه يجب بالاختيار لان الشئ ما لم يجب لم يوجد ولو سلم فلا نسلم ان لا مانع الا ذلك بل لزوم طلب الموجود **مسألة** القدرة شرط التكليف اتفاقا لكن قبل الفعل عندنا وعند المعتزلة ومعه عند الاشعرية لنا اولا انها شرط الفعل اختيارا وهو قبل المشروط تدبر وثانيا لو كانت معه لزم عدم كون الكافر مكلفا بالايمان قبله لانه غير مقدور له في تلك الحالة واجيب شرط التكليف عندنا ان يكون هو متعلقا للقدرة او ضده كذا في المواقف اقول ليس يخلق الجواهر اتفاقا قابل الكافر عندنا كالساكن عندهم كالمقيد لا بل عندنا كالمقيد وعندهم كالزمن والتفرقة ضرورية وانكارهم مكابرة قالوا اولا انها متعلقة بالمقدور وتعلق الضرب بالمضروب فوجود المتعلق بدون المتعلق محال قلنا منقوض بقدرة البارى تعالى واولا لزم قدم

فوجود القدرة بدون المقدور محال ۱۲ ع

۵۱ قوله ان الشئ ما لم يجب لم يوجد قال في المنهية يمكن دفع الاول بان المنفى التاثير الحقيقي والمثبت بمعنى وجود القدرة المتوهمة مع الفعل ودفع الثاني بانه لا وجوب عند هم عقلا ولهذا جوزوا تخلف المعلول عن التامة ولهذا قدحوا في دليل قدم العالم كما بين في موضعه انتهى ۱۲ **۵۲** قوله بل لزم طلب الموجود اقول كما قال احسن الشارحين ان الدليل المذكور سابقا من ان الشئ ما لم يترجح لم يوجد فان الترجيح بلا مرجح باطل قطعا وترجح المرجوح فحش مما لم يجب لم يوجد في وقت ينتقض بالنظر الى التحقيق بالوجوب العقلي واما تخلف المعلول عن العلة بمعنى على كون العلة ارادة والتخلف عن العلة الموجبة الارادية وان كان الايجاب عقليا ليس بممتنع فان قلت يلزم الترجيح بلا مرجح على تقدير ايجاب العلة ايجابا عقليا وان كانت ارادية مع جواز التخلف فان حصول المعلول في الوقت الاخير دون السابق اما ان يكون بمداخلة الوقت المقارن فذلك خلف واما ان لا يكون كذلك ترجيح العلة الكافلة في الوقت الاخير دون الاول ايضا ترجيح بلا مرجح قلت الاوقات كلها متساوية بالنظر الى حصول المعلول ولا مداخلة لها فيه

المعلمة عه ۱۲

قوله لزم عدم الخ قال في المنهية يعني لو لم يكن القدرة التي هي شرط التكليف قبل الفعل بل معه لزم انتفاء المعصية من الكافر الذي مات على الكفر لانها فرع التكليف ولا تكليف لانه فرع وجود الشرط ولا شرط لانه مع الفعل ولا فعل بالفرض واذا قرر الكلام هكذا يندفع انه لا يلزم من عدم المقدورية في تلك الحالة عدم التكليف فيها انتهى ۱۲ **۵۷** قوله في تلك الحالة اى حالة الكفر فان القدرة مع الفعل وليس هناك فعل ولا معنى للتكليف بغير المقدور وبطلان التالي ظاهر فان ابا جهل مثلا مذموم في الشرع وغير المكلف غير مذموم ۱۲ **۵۸** قوله ان يكون هو متعلقا لها وههنا الايمان وان كان غير مقدور للكافر لكن ضده الذي هو الكفر مقدور له فيصح التكليف ۱۲ **۵۹** قوله وانكارهم مكابرة والحاصل ان القول بكون شرط التكليف مقدورية احد الطرفين يستلزم ان يكون الايمان غير مقدور فيكون مثله مثل الحركة من الزمن والتفرقة ظاهرة قال بعض الاكابر ان الدلائل التي دلت على ثبوت شرائط القدرة انما يدل على ان يكون المكلف به مقدورا فان قوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها شان ذلك فالتعميم غير مفيد الا تشنيع فائدة جليلة لقوله ليس يخلق الجواهر ۱۲ **۶۰** قوله والا لزم قدم العالم مزيدة كون القدرة قديمة وهي مجامعة للفعل فيلزم ان يكون الفعل قديما وهو يستلزم كون المفعول قديما وقدم العالم باطل عند اهل الاسلام كافة قال في المنهية اقول هذا هو بما ذكره الامام الرازي من الجمع بين المذهبين بان القدرة قد تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ الافعال المختلفة ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة المستجمعة لشرائط التاثير ولو عادة ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر وانها مع الفعل فلعل الشيخ الاشعري اراد بالقدرة القوة المستجمعة والمعتزلة مجرد القوة الفعلية او الحاصل ان للقدرة معنيين الاول ان تكون مبدأ الافعال المختلفة وهي لا محالة قبل الفعل ونسبتها الى الفعل وضده سواء فانما يتعلق بالفعل تتعلق بضده ايضا والثاني القوة المستجمعة بشرائط التاثير وهذه القدرة تكون مع الفعل لا قبله ولا تتعلق بالفعل وضده معا بل هي بالنسبة الى كل مقدور من الفعل وضده غيرها بالنسبة الى المقدور الآخر والقدرة بهذا المعنى يكون متعلقة بالفعل ولا تكون متعلقة بضده فمراد الاشعري بقوله القدرة مع الفعل القدرة المستجمعة لشرائط التاثير ومراد المعتزلة بقولهم القدرة قبل الفعل مجرد القوة الفعلية ولا ريب في انها قبل الفعل فالنزاع يرجع الى النزاع اللفظي ولا يخفى عليك انه يندفع حينئذ النقض بقدرة البارى تعالى ايضا وتقريره ان قدرة البارى تعالى قديمة وهي مجامعة مع الفعل فيلزم قدم العالم وجه الاندفاع ان القدرة كما عرفت تطلق على معنيين احدهما مطلق القوة التي هي مبدأ الافعال وثانيهما القوة المستجمعة لشرائط التاثير كما قال الاشعري انها مع الفعل هي الثانية والتي قالت المعتزلة انها قبلها هي القدرة بالمعنى الاول والقدرة بهذا المعنى لا تقتضي ان تكون وجود المقدور معها حتى يلزم قدم العالم والتي تقتضي ان تكون وجود المعلول معها هي بالمعنى الثاني وهي ليست بقديمة حتى يلزم قدم العالم والمحتاج الى جواب ضعيف ذكروه من ان الفعل في الازل غير ممكن فلا يتعلق به القدرة القديمة انتهى وفيه ان النقض غير مندفع لان القدرة الآبية ان كانت قديمة يلزم م

+ وجه الاندفاع ان المقدورية شرط التكليف اتفاقا فاذا انتفت بالكلية قبل الفعل كما هو مقتضى مذهبهم ومعه نظرا الى انه لم يوجد اصلا كما هو المفروض في مادة الكافر وقت الكفر والعاصي وقت المعصية انتفت الكلفة والتكليف ومن انتفاء التكليف يلزم انتفاء المعصية واذا انتفت المعصية انتفى الذم عن ذلك الكافر والعاصي مع انه مذموم شرعا كما هو المعلوم بالاجماع ومع ذلك يلغو ارسال الرسل وانزال الكتب تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فافهم ۱۲ لعاصي بانواع المعاصي محمد عبيد الله القندهاري ۹۲

ـ۵۱ قوله تبقى بتوارد الامثال وان لم تكن افرادها الشخصية باقية وتلك الطبيعة متقدمة على الفعل لا الشخص المعين وقيل الدليل منقوض بالفعل الممتد كالحركة فانه يلزم ان تكون القدرة التي هي شرط هذا الفعل مقارنة معه لكونه تدريجي الوجود ولا يقارن معه واجاب عنه الماتن في المنهية بقوله ولا ينقض بالفعل الممتد لانه كما يحدث تدريجا فكذا القدرة بحسبها تكون تدريجية فتحقق المقارنة) وفيه ما فيه انتهى ووجهه ان البداهة شاهدة بان القدرة التي هي من صفاتنا ليست بتدريجي الوجود بل هي صفة قائمة بنا ليست غير قارة الا ان يقال انفرد في محل الخلاف غير مسموعة ۱۲ ـ۵۲ قوله فلا يكون مقدورا قبل نفسه والحاصل انه لو كانت القدرة قبل الفعل فالفعل معدوم فيكون القدرة مع عدمه والشيء لا يكون ممكنا مع عدمه فيكون كالا وهو غير مقدور وهو باطل بما ترى اما اولا فلان وجود الشيء قبل نفسه وان كان محالا لكن تقدم امكان غير مستحيل وهذا يكفي لتعلق القدرة في زمان وجوده واما ثانيا فلان المستدل لم يفرق بين كون الفعل مع العدم غير ممكن وكونه في زمان العدم غير ممكن فالاول حق والثاني كاذب واللازم هو الاول دون الثاني ۱۲ ـ۵۳ قوله فرع اقول كما قال احسن الشارحين اعلم ان المصنف فرع على المسألة ان القدرة عندنا وعند المعتزلة تتعلق بالامور المتضادة كالقيام والقعود مثلا خلافا للاشاعرة فانهم يقولون بان القدرة لا تتعلق بالامور المتضادة مع ان يكون نسبة القدرة الى الضدين سواء لا بدلا بان تتعلق او لا بالضد ثم تتعلق بآخر فان القدرة في الافعال الاختيارية عندهم لازمة للفعل فلو تعلقت بالضدين يلزم اجتماعهما وهو محال بخلاف غيرهم فانها عبارة عندهم عن ذلك القدوم عن صفة لها صلاحية التعلق بالفعل فهي صالحة للتعلق بهما فافهم ۱۲ ـ۵۴ قوله وهو تفسير باللازم قال في المنهية لانها ادنى ما يتمكن به المأمور من اداء المأمور به بدنيا كان او ماليا ولا شك ان سلامة الآلات وصحة الاسباب لازمة لها ودليل لوجودها فاقيمت مقامها في تعلق الاحكام ثم لما كان من الممكنة الزاد والراحلة علمنا مع انه يمكن الحج بدونهما زاد صدر الشريعة من غير حرج غالبا ان محل التمكن على العادي في جنس المكلفين وقدرة البعض على المشي كعدم قدرة البعض بالصوم في السفر انتهى ۱۲ ـ۵۵ قوله والى ميسرة اي بمعنى قدرة يمكن بها العبد من الفعل مع اليسر كالقدرة المشروطة في ايجاب الزكوة من المال النامي الفاضل عن الحوائج الاصلية الذي حال عليها الحول فهي زائدة على الممكنة ۱۲ ـ۵۶ قوله ان كان له خلف كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم من نام عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فينتقل الى الخلف وهو القضاء ۱۲ ـ۵۷ قوله وان قصر اي في اداء الواجب وفوته باختياره بان جاء الوقت ولم يصل مع التذكر وعدم المانع ۱۲ ـ۵۸ قوله الجزء الاخير من الوقت اي الجزء الذي لا يسع الواجب كاسلام الكافر وبلوغ الصبي وافاقة المجنون وطهارة الحائض في الجزء الاخير من وقت الصلوة بحيث لا يسع اداءها فيجب الصلوة على كل واحد منهم في حق القضاء لا الاداء ۱۲ ـ۵۹ قوله لامكان الامتداد حاصله على ما في المنهية ان العجز ان اريد به عدم وقوع الفعل فيه فهو غير مانع من وجوب الاداء لا لتحقق العصيان اصلا فان خلاف علم الله تعالى غير واقع من العبد وان اريد به عدم امكان الفعل فيه ذاتيا بالنظر الى الاركان والشرائط فهو مانع البتة من وجوب الاداء ولكنه لم يتحقق فان الامكان بالنظر الى سرى الوقت مفروض فيه واما بالنظر الى الوقت فلامكان ان يمتد الوقت كما لسليمان على نبينا وعليه الصلوة والسلام ولامير المؤمنين علي رض واذا كان الاحتمال قائما واتفاقا فلم ينقطع بالتضييق البتة فلو وقع القطع يقع التناقض فان القطع عبارة عن عدم احتمال النقيض احتمالا واقعيا او عقليا وحينئذ يندفع ما قال المعرف لما في التحرير بقوله اقول يلزم الخ كما في احسن الشروح ۱۲ وقال الملا مبين [illegible] بايقاف الله تعالى الشمس كما حكي عن يوشع على نبينا وآله وعليه الصلوة والسلام حين غزا الجبابرة يوم الجمعة وكادت الشمس ان تغرب فقال للشمس قفي حتى لا يدخل ليلة السبت فلما فرغ عن القتال [illegible] غربت وكان لسليمان عليه السلام حين عرض عليه بالعشي الصافنات الجياد وكادت الشمس تغرب فضرب سوقها واعناقها فرد الله الشمس حتى صلى العصر [illegible] مكان الخيل وهذا بنص القرآن وقد كان لنبينا عليه الصلوة والسلام حين فات صلوة العصر من علي كرم الله وجهه كما روي [illegible] عن اسماء بنت عميس انها قالت يوحى الى رسول الله وكان رأسه في حجر علي رض فلم يصل العصر حتى غربت الشمس فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم صليت العصر فقال لا فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم اللهم انه كان في طاعتك وطاعة رسولك فاردد الشمس [illegible] حتى صلى علي صلوة العصر وكذا [illegible] بعض صفات النبي صلى الله عليه وآله وسلم حين [illegible] الوقت عن الصلوة [illegible] تغرب تفوت العصر

ط سواء كان التعلق في الازل كما يقوله الفلاسفة او فيما لا يزال كما هو مذهب اهل الاسلام ۱۲ ع

المقالة الثانية في الاحكام	بيان تقسيم القدرة الى ممكنة وميسرة

العالم بل صفة لها صلاحية التعلق وثانيا انها عرض ولا يبقى
زمانين فلو تقدمت لعدمت فلم يتعلق قلنا لو سلم عدم البقاء
فالشرط الطبيعة الكلية التي تبقى بتوارد الامثال وثالثا لا يمكن
الفعل قبله فلا يكون مقدورا وهو كما ترى **فرع**
القدرة يتعلق بالامور المتضادة خلافا لهم مطلقا لا معا
ولا بدلا **مسألة** قسم الحنفية القدرة المشروطة
الى ممكنة مفسرة بسلامة الآلات وصحة الاسباب وهو تفسير
باللازم والى ميسرة فاضلة عليها فضلا منه تعالى باليسر
والاولى ان كان الفعل بها مع العزم غالبا فالواجب الاداء عينا
فان فات بلا تقصير لم يأثم ووجب القضاء ان كان له خلف
والا فلا قضاء ولا اثم وان قصر اثم مطلقا وان لم يكن غالبا
وجب الاداء ليترتب القضاء كالاهلية في الجزء الاخير من
الوقت خلافا لزفر لاعتباره قدر ما يحتمله وفي التحرير
لانه لا قطع بالاخير لامكان الامتداد اقول يلزم ان لا
يقطع بالتضييق وقد يقطع ويقينا الامتداد اما بازدياد

صه يعني ان الزاد والراحلة من القدرة الممكنة للحج عند الحنفية مع انه يمكن الحج بدونهما والقدرة الممكنة المشروطة في التكليف ما لا يمكن الفعل بدونه فيلزم خروجهما من القدرة الممكنة وح يجاب بان الحج انما جعل لقدرة الميسرة اذ يشترط فيه القدرة على الزاد والراحلة وهما زائدتان على اصل القدرة وحاصل الجواب ظاهر فتدبر ۱۲ محمد عبد [illegible]

فى توجيه كلام الحنفية ان يقال لا قطع بقضاء الاخير لامكان البقاء وبطلان انطباق الكبير كالصلوة مثلا على مثل هذا الصغير بما يمنع وكلامه هذا يحتمل وجهين مذكورة فى احسن الشروح تركناهما خوفا للاطناب ١٢ ٥٤ قوله وبطلان انطباق الكبير الخ قيل يؤيد هذا المنع ان الزمان القليل يسع الحركات الكبيرة والصغيرة واذا جاز انطباق الكبير والصغير على زمان واحد فليجز انطباق احدهما على الآخر ايضا لان الافعال اما حركات او مصاحبة لها فالزمان الواحد اذا كان يسع الحركات الكبيرة والصغيرة فيجوز ان يسع الافعال الكبيرة والصغيرة ايضا قال فى المنهية ان تمسك بلزوم المحذور الاول وهو لزوم عدم القطع بالتضييق لاحتمال الامتداد مع كونه مقطوعا به اى بعد اى بعد هذا التوجيه ايضا قلنا القطع بالتضييق فرع القطع بوجوب الاخير لا القطع بالقضائية ولذلك يمكن ذلك القطع مقارنا للاخير كما لا يخفى قال بعض الاكابر ان مراد عدم القطع بالانقضاء على امكان سكون الشمس مثلا فى موضع وهذا كما يفضى الى عدم القطع بالانقضاء يفضى الى عدم القطع بالاخير والتضييق فيلزم المحذور التنبه ١٢ ٥٥ قوله هذا كله جدل قال احسن الشارحين حاصل ما فى التحرير ليس الا ان الامتداد ممكن وليس الامتداد الا ما حده بها الشرع الوقت كبلوغ الظل المثلين فانه يمكن ان يسكن الشمس فلا يبلغ المثلين الا بعد احيان فان اراد بامكان البقاء امكان بقائه كما حده به الشرع كوصول الشمس الى موضع فهو الذى فى التحرير فيرد عليه ما اورد على ما فى التحرير وان اراد امكان جزء من الوقت فهذا غير معقول فان الزمان غير قار عند الكل هذا ما يتعلق بالدليل واما اصل المطلوب فالجدل فيه ان امكان سكون الشمس وان كان احتمالا صحيحا لكنه مخالف للعادة المستمرة خارج عن الوسع فايقاع العمل فى الاخير اذا كان خارجا عن وسع العبد عادة كان التكليف به تكليفا بالمحال العادى وقد سبق انه كالتكليف بالممتنع لذاته محال وعلى هذا مذهب زفر والشافعى اظهر ١٢ ٥٦ قوله اما على نفس الوجوب كما فى النائم والى ان القضاء مبناه على اصل الوجوب وهو لا يقتضى القدرة كما فى النائم والمغمى عليه فالجزء الاخير فيه يجب الصلوة باصل الوجوب واذا لم يصل انتقل الحكم الى القضاء ١٢ ٥٧ قوله او على وجوب جزء من الاداء لا على وجوب كله وهنا لعدم وسعة الجزء للفعل كله لم يكن سببا للاداء كله لكن يجب فيه جزء من الواجب واذا لم يأت به يجب القضاء ١٢ ٥٨ قوله كما فى النفل اذا فسد حاصله ان الشروع واجب ما لم يتم يسعه واذا لم يشرع جعليه القضاء كما فى النفل المشروع فان الاتمام واجب وتبلوه وجوب القضاء عند الافساد غايته الامران وجوب الجزء عند الشروع هو الاخير وفى الاول الاول ١٢ ٥٩ قوله فتدبر وجهه ما قيل ان الشرع جعل الوقت سببا للفعل كالصلوة مثلا ولم يعهد فى الشرع جعل اجزاء سببا لاجزاء الفعل استقلالا الا من غير ان يكون فى ضمن الكل فلا معنى للقول بكون الجزء الاخير سببا للجزء الاخير من الفعل واذا لم يكن سببا لم يتحقق وجوب الاداء ولو بالجزء فلا معنى لوجوب القضاء الثابت لسبب وجوبه بخلاف النفل الذى افسد بعد الشروع ووقع ما اتم قربة يجب صيانته بالاتمام ١٢ ٥١٠ قوله بعد الحول وقد اعتبر فيه الشارع وجوبا من اليسر الاول كونه شيئا قليلا من كثير والثانى مرة الحول والثالث ان يكون مرة واحدة بعد الحول فلا يجب الا بعد تحقق هذه الوجوه لا بحصول المال فقط بل بتحقق جملة هذه الامور فلو انتفى شئ منها انتفى الوجوب ١٢ ٥١١ قوله ولهذا سقط بالهلاك قال فى المنهية خلافا للشافعى قياسا على الاستهلاك ووجه الفرق لنا ان الاستهلاك تعدى على حق الفقراء فجعلت القدرة الميسرة باقية تقديرا زجرا له عن التعدى ونظرا للفقراء انتهى ١٢ ٥١٢ قوله ولهذا انتفى بالدين فان اداء الدين من الحوائج الاصلية فلم يكن المال نائيا فاعتبر عنها قال فى المنهية قيل لو كان الدين مانعا لوجوب الزكوة لعدم اليسر لكان مانعا للكفارة بالمال واجيب بمنع بطلان اللازم كما ذهب اليه بعض المشائخ وبالفرق بان وجوب الزكوة شكر نعمة الغنى وهو منتف بالدين والكفارة للزجر والستر ولهذا يتادى بالعتق والصوم انتهى ١٢ ٥١٣ قوله لا يشترط اقول قد سبق ان القدرة شرط التكليف اتفاقا وقلنا الممكنة قيل هى شرط للاداء فقط وللقضاء ايضا والمختار عندنا هو الاول ١٢

بيان عدم اشتراط القدرة الممكنة للقضاء	المقالة الثانية فى الاحكام

الاجزاء فيتسع ولا نزاع او بالمد والبسط فيلزم بطلان القول بالجزء وايضا المناط الاخير الواقعى لا الاخير العلمى فالاولى ان يقال لا قطع بانقضاء الاخير لامكان البقاء وبطلان انطباق الكبير على مثل هذا الصغير بما يمنع وهذا كله جدل والحق القول بترتب القضاء اما على نفس الوجوب كما فى النائم او على وجوب جزء من الاداء كما فى النفل اذا فسد فتدبر واما الثانية فيتقيد بها الوجوب كالزكوة فانه شئ قليل من كثير مرة بعد الحول ولهذا سقط بالهلاك وانتفى بالدين مسألة لا يشترط القدرة الممكنة للقضاء عندنا لان الاشتراط لاجل التكليف وقد تحقق و وجوب القضاء بقاء ذلك الوجوب لاتحاد السبب

٥١ قوله ولا نزاع اقول كما قال احسن الشارحين ان الله تعالى بين غايات وقت الصلوة وبدايتها باوضاع الشمسية كالدلوك والطلوع والغروب مثلا ولا شك ان قيام الشمس وقوعها عندهم ممكن وفى وجوب القضاء احتياطا عن الوقوع فى الحرام فلهذا صرحوا بوجوب القضاء واذا تقرر عندهم ان القضاء انما يتفرع على وجوب الاداء فقالوا به نظرا الى ذلك الامكان وحينئذ يندفع ما قال المص لا امكان لامتداد الوقت فان الامتداد اما ان يكون بازدياد الاجزاء فيتسع ولا نزاع فيه ١٢ ٥٢ قوله فيلزم الخ اقول كما قال احسن الشارحين ان الممدود والمبسوط اما ان يكون اجزاء لا تتجزى كثيرا من الاول فيرجع الى الاول او يكون متصلا وحدانيا فيلزم بطلان الجزء وهو وجه الاندفاع ظاهر بان قوله لا نزاع فيه ممنوع بل فيه النزاع فافهم ١٢ ٥٣ قوله لا الاخير الخ فان قلت محل النزاع الاخير الواقعى وحينئذ لا يرد ما لم يتبق بالاخير اخيرا فيلزم خلاف الغرض قلت مع انه رجوع الى قول المص الآتى للرد عليهم وايضا المناط هو الاخير الواقعى والاخير العلمى لا يتم فان الجزء الاخير الواقعى من الزمان اما ان يراد به ما لا يمكن بعده جزء من الزمان يكون قبل توضيح الذى جعل غاية لوقت الصلوة فى الشرع فذلك ممتنع كما مر فلا يكون محلا للنزاع واما ان يراد به ما لا يقع بعده جزء كذلك فهو حق لكن لا يصير ما نحن من وجوب الاداء الثابت بالسبب قال المص فالاولى

حتى يقال ان تكليف القضاء بقاؤه فلا بد من القدرة الجديدة ١٢ ۵۲ قوله وقد اجمعوا على التاثيم قال في المنهية يعني من فاتت عنه صلوة كثيرة مثلا فترك قضائها الى آخر وقت الحيوة بلا عذر بناء على ان القضاء موسع يأثم مع انه لا يتمكن من الفعل لضيق الوقت والاثم فرع وجوب القضاء فقد برأ انتهى ١٢ ۵۳ قوله فيخص لا يكلف الخ قال في المنهية لان مقتضاها انتفاء التكليف عند عدم الوسع ولا شك ان في القضاء تكليفا باتيانه يأثم وان كان هو التكليف السابق مع عدم الوسع انتهى ١٢ ۵۴ قوله وقد خصه نصوص قضاء الآية يعني ان النص الوارد في قضاء الصوم وهو قوله تعالى لمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي قضاء الصلوة قوله عليه السلام من نام عن الصلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها فانهما عامان شاملان للقادر وغيره فعلم ان الآية المذكورة مختصة بالاداء واورد ههنا بان تخصيص قوله تعالى لا يكلف الله الخ بهذين النصين ليس اولى من تخصيصهما بل هذا اولى فان الاصل دال على ان التكليف مطلقا لا يجوز من العاجز فيمتنع من الله تعالى كذا في احسن الشروح ١٢ ۵۵ قوله في الجزء الاخير من الوقت كما اذا اسلم الكافر في ذلك الجزء مثلا فالاداء في هذه الصورة واجب لكن في حق ترتب القضاء ١٢ ۵۶ قوله وعدمت القدرة في القضاء بان مات في الجزء الملاقي للجزء الاخير فالتاثيم لازم على مذهبكم لاشتغال الذمة باشتراط القدرة ١٢ ۵۷ قوله فالتاثيم مشكل لانه متفرع على التقصير من العبد ولا تقصير له في هذه الصورة قال في المنهية وانما كان التاثيم مشكلا لانه لا تقصير من المكلف في فوت الاداء لانه غير مقدور له وكان تاخير القضاء جائزا لانه موسع ولا تاثيم بالجائز فعلى هذا فالحق انفصال الوجوب عن وجوب الاداء انتهى وههنا ايرادات مذكورة في احسن الشروح ١٢ ۵۸ قوله فهم الخ اقول كما قال احسن الشارحين تعقل الخطاب على النحو الذي يتوقف عليه الامتثال وذلك علم الامتثال وذلك بان يتصور المطلوب والنسبة الخاصة التي بين الطالب والمطلوب شرط للتكليف هذا اذا كان الامر والنهي مطلقا واما اذا كان مقيدا بالقيد كالوقت ونحوه فلا بد من تصور القيد ايضا ولذا قال في الحاشية اي يتصور المكلف قدر ما يتوقف عليه الامتثال لانه يصدق انه مكلف والالزام الدور وعدم تكليف الكفار انتهى واما الثاني فلان الكفار غير مصدقين بالتكليف وانتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط وبيان الاول ان التصديق بالتكليف موقوف على حصول التكليف وحصوله لو كان موقوفا على التصديق يلزم الدور ١٢ ۵۹ قوله عندنا اقول ان كلام المص معناه ان التكليف مطلقا سواء كان شرعيا بالادلة الاربعة وما يتبعها او بالفعل لو كان مشروطا بتصديق التكليف لزم الدور فان التكليف الماخوذ في جانب الموقوف والموقوف عليه اما ان يكون شرعيين او عقليين او يكون الاول شرعيا والثاني عقليا او بالعكس فهذه صور اربع الدور في كلها ولا تخصيص لمذهب دون مذهب اما في الاول فلان الخطاب واحده واما في الثانية فلان العقل بل التعقل التصديقي واحد واما في ثالثة فلان التكليف الشرعي اذا كان موقوفا على العقل فالعقلي ان كان موقوفا على الشرعي فلزوم الدور ظاهر وان كان موقوفا على عقلي آخر فلو سلمنا جواز تعدد التعقل فيلزم الانتهاء الى تعقل مخصوص وتكليف كذلك فيلزم الدور فيه واما الرابعة فبيانها كالثالثة هذا الخصه من احسن الشروح ١٢ ۶۰ قوله لانه فرع العلم اما الاول فلان الامتثال بدون

المقالة الثانية في الاحكام	بيان كون فهم المكلف الخطاب شرط التكليف

فاذا لم يتكرر الوجوب [۱] لا يجب تكرر القدرة وايضا لو لم يجب الا بقدرة متجددة لم يأثم بالترك بلا عذر وقد اجمعوا على التاثيم فيخص [۳] لا يكلف الآية بالاداء وقد خصصه نصوص قضاء الصوم والصلوة اقول اذا وجب في الجزء الاخير وعدمت القدرة في القضاء فالتاثيم مشكل والله اعلم بالصواب

الباب الرابع في المحكوم عليه وهو المكلف **مسألة** فهم المكلف الخطاب شرط التكليف عندنا ووافقنا بعض المجوزين لتكليف المحال لنا ان التكليف طلب الوقوع منه امتثالا او ابتلاء وهو ممن لا شعور له به محال لانه فرع العلم وطلب المحال محال على ما مر قيل للآمر ان التكليف بشرط عدم الفهم محال الا في زمان عدمه اقول لما ثبت ان العلم من ضروريات حقيقة التكليف ضرورة تصور الامتثال والابتلاء فوجوده بدونه محال والمحال محال في جميع الاوقات

۱ قوله لا يجب تكرر القدرة والحاصل ان القدرة انما شرطت لان التكليف لا يوجد بدونها فاذا تحقق التكليف مع شرائطه في وقت الاداء لم يحتج الى اشتراط القدرة مرة اخرى لتكليف القضاء اذ لا تكليف به مجددا بل التكليف انما هو التكليف السابق بالاداء لاتحاد السبب الموجب للاداء والقضاء واذا لم يكن التكليف مكررا لم يجب تكرر شروطه التي من جملتها القدرة واورد عليه بوجوه منها انه لا نسلم الاولى رأى من قال ان سبب وجوب الاداء والقضاء واحد واما من قال من اصحابنا ان وجوب القضاء بسبب منفصل فلا يتم اصلا ومنها انا سلمنا ان القضاء بقاء تكليف الاداء لكن لا يلزم منه عدم اشتراط القدرة له لجواز ان يكون بقاء القدرة شرطا لبقاء الواجب كما ان حدوثها شرط لابتداء الواجب ومنها ان النائم والنمي عليه لا تكليف عليهما ومع ذلك بعد الانتباه يجب عليهما القضاء ولا يتصور ذلك الا بان يكون في القضاء تكليف جديد اذ ليس التكليف بالاداء

العلم غير ممكن واما الثاني فلان القائلين بتكليف المحال لم يجوزوا التكليف بالمحال مطلقا بل جوزوا التكليف بالمحال في الجملة بان يعدم على الطاعة مع عدم امكانها منه ولا يعتقد بحقيقته وهو ايضا لا يتصور بدون العلم ١٢ ۶۱ قوله وطلب المحال محال على ما مر في باب المحكوم به قال بعض الاعاظم هذا لا ينتهض من قائل تكليف المحال لانه لا يسلم على رأيه طلب المحال محال فلا يمكن ان يستدل بهذا الا ان يقال فائدة التكليف الابتلاء عنده وهذا منتف ممن لا شعور له فاستحال تكليفه لانتفاء الفائدة ١٢ ۶۲ قوله الا في زمان عدمه وكذا فائدة الامتثال او الابتلاء بشرط عدم الفهم محال الا في زمان عدم الفهم لان الفهم ليس بمحال في زمان عدم الفهم فالتكليف المشروط بالفهم وفائدة الامتثال او الابتلاء المشروطين بالفهم ليسا بمحالين في زمان عدم الفهم ١٢ ۶۳ قوله فوجوده بدونه محال الخ قال في المنهية يعني انا نرى ذلك لو كان الانعدام لعارض لم يمنع عن تحقق حقيقة التكليف وليس كذلك بل لفقدان ما هو من اجزائه او ضروريات حقيقية وثبوت الذات بدون الذاتيات ممتنع لذاته وبهذا يندفع ما اورد في التحرير بان اللازم استحالة الامتثال وذلك لا يوجب استحالة التكليف لافادته فائدة تكليف المستحيل وانا في شرح الشرح ان في قيام الدليل على من جوز التكليف بالمحال نظرا فتامل انتهى ١٢

فلابد عنهم ان يجوزوا تكليف البهيمة فلا يتم الدليل على ما هو مسلم عندهم واشار بقيله على رأيهم الى ان الدليل لا يتم عليهم واما على ما هو الحق فى الواقع فلا يحل المنع فان بطلان
التالى بديهى ١٢ ٥٤ قوله على اقول اورد المص بالعلاقة فى وجه منع بطلان التالى بان عدم الخ حاصله ان البهيمة والانسان من الجواهر كلها متماثلة وكما ثبت لفرد
من الافراد المتماثلة يصح على سائرها بالنظر الى الطبيعة فالفهم اذا ثبت للانسان يصح للبهيمة والجمادات بالنظر الى نفس الطبيعة لان كل واحد منها من الجواهر وهى متماثلة فى الحقيقة
وايضا كل شئ بخلقه تعالى فهو قادر على ان يجعل فى البهيمة فهما فتوجه عليه اولا انا نقول ان الواقع على الانسان وعلى الطبيعة الجوهرية هو الفهم الانسانى دون البهيمى وثانيا ان الفهم
مطلقا وان يصح على الطبيعة الجوهرية وثالثا لما قال المص فى الحاشية وحاصله ان الامكان على معنيين الاول الامكان الذاتى والثانى الاستعدادى وهو قد يكون عاديا وقد يكون
غير عادى فيجوز ان يكون المانع من التكليف فى البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة فلا يتم العلاوة فانها نافعة الى رفع المانع وتفصيله مع ما رد عليه مذكورة فى احسن الشروح
١٢ ٥٥ قوله فتامل قال فى المنهية اشارة الى انه يمكن ان يقال المنفى هو الاستعداد العادى انتهى ١٢ ٥٦ قوله حيث اعتبر طلاقه واتلافه قال فى شرح المختصر قالوا لو لم يصح تكليف
الغافل لم يقع وقد وقع لانه اعتبر طلاق السكران وقتله واتلافه وكلف بموجباته ٥٧ قوله هو من ربط المسببات الخ وليس هو من باب التكليف فافعال السكران التى هى اسباب
للاحكام الشرعية واذا وجدت وجدت المسببات ١٢ ٥٨ قوله كالصوم لشهود الشهر يعنى شهود رمضان سبب لوجوب الصوم وكشراء القريب لوجوب العتاق ويرد عليه اولا ان المسببات الشرعية لا توجد بالاسباب الشرعية الا باعتبار الشارع والزامه لانه لا تاثير لنفس الاسباب فاذا اعتبر الشارع افعال السكران اسبابا لزم موجباتها فهذا الاعتبار هو التكليف حتما او ترجيحا وثانيا ما بينه الماتن بقوله اقول الخ ١٢ ٥٩ قوله اقول يشكل بصحة اسلامه انتفاء الفهم فيه وهو المطلوب حاصله ان السكران الكافر اذا آمن يصح ايمانه وقد كان الايمان واجبا عليه فالاسلام اداء للواجب فثبت التكليف عليه مع انه عديم الفهم وفيه مطلوب الخصم وانت تعلم ما فيه من السخافة وكذا قال احسن الشارحين فان حاله يجوز ان يكون كحال الصبى فانه مع كونه غير مكلف بالايمان لو اتى به يصح ولا يجب تجديده بعد البلوغ والسكران ايضا يجوز ان يكون غير مكلف بالايمان ومع هذا لو اتى به لا يجب تجديده بعد زوال السكر مع ان السكران الذى وقع النزاع فيه انما هو لسلب العقل ولا نسلم انه يصح اسلامه فان العقد القلبى لا يتصور منه الا ان يقال ان المراد به الاسلام القضائى فمن آمن فى تلك الحالة يجرى عليه القاضى احكام المسلمين ١٢ ٦٠ قوله فلزمه الاحكام المباح كما يكون على نحوين مباح الاصل كالصيد ويعنى ما يعامل به معاملة المباح وان كان حرام الاصل وهو المستباح كاجراء كلمة الكفر عند الاكراه كذلك الحرام على نحوين حرام الاصل كالزوجة المطلقة بالطلاق البائن من الصاحى

المقالة الثانية فى الاحكام	بيان كون فهم المكلف الخطاب شرط التكليف

واستدل لو صح لصح تكليف البهائم اذ لا مانع بتخييل الاعدام الفهم وهو لا يمنع قيل لعل لمانع عدم استعداد الفهم والنزاع فى اشتراطه اقول بل فيه نزاع ايضا فان المنازعين هم المجوزون للتكليف بالمحال بل الحق على رأيهم منع بطلان التالى فان تكليف البهيمة لشئ ليس بابعد من تكليف الانسان بالجمع بين النقيضين على ان عدم استعداده فى البهيمة مع تماثل الجواهر وان كل شئ يخلقه الله تعالى اختيارا محل تامل فتامل قالوا اولا كلف السكران حيث اعتبر طلاقه واتلافه قلنا هو من ربط المسببات باسبابها كالصوم لشهود الشهر اقول يشكل بصحة اسلامه والحق ان السكران من محرم مكلف زجرا فيصح عباراته من الطلاق والعتاق وغيرهما فلزمه الاحكام الا الردة

٥١ قوله استدل اى استدل على المذهب المختار المرتضى بانه لو صح تكليف من لا الفهم له يصح تكليف البهائم والتالى باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة ان المانع من تكليف لا بتخييل الاعدام الفهم وهو لا يمنع اقول كما قال احسن الشارحين ان اراد ان سلمنا حصر المانع فى عدم الفهم لكن لا يلزم من رفع مانعيته سلامة وجود ما هو المانع عنه فان السبب لا بد لوجوده من المقتضى ورفع الموانع والمراد بالحقيقة هو الاخير فقط فى البهيمة وان لم يكن عدم الفهم مانعا عن التكليف لكن يجوز ان لا يتحقق مقتضى التكليف فيه فان المقتضى له هو الذات فى علم البارى بحسب دخولها فى النظام الاتم كما اشرت اليه سابقا ١٢ ٥٢ قوله هم المجوزون للتكليف بالمحال دون غيرهم وتكليف من لا استعداد له للفهم ليس بابعد من التكليف بالمحال واورد عليه بحر العلوم بان هذا غير واف فان هذا القدر لا يكفى فى ثبوت النزاع بل لا بد من النقل فان ظفر فلا دخل لكونهم مجوزين والا فلا وجه له ١٢ ٥٣ قوله من تكليف الانسان الخ واذا جوزوا التكليف

ويعنى ما يعامل به معاملة الحرام وان كان مباحا بالنظر الى الاصل كالزوجة المطلقة من السكران الذى كلامنا فيه فانه بالنظر الى كونه من الغافلين ينبغى ان لا يعتبر طلاقه ولكن نظرا الى زجر العاصى يعتبر تلك التصرفات وما قيل التكليف الزجرى نوع من التكليف والنزاع انما وقع فى مطلق التكليف فاذا صح نوع من التكليف على عدم الفهم صح المطلق فيثبت مطلب الخصم يقال التكليفات الزجرية على السكران تكليفات تعليقية لا تنجيزية وليس النزاع فى الاول بل فى الثانى فالسكران الذى كلامنا فيه اغنى من كبير بين الارض والسماء اذا اوقع الطلاق منه فى تلك الحالة يجب عليه الكف فى حال زواله فهذه التصرفات من السكران كانها برزخ بين نوع هذه التصرفات من المكلف ونوع هذه من الصبى والنائم والمجنون فالسكران من جهة عدم وجوب الكف عن الزوجة عليه امتاز عن المكلف ومن جهة وجوبه عليه بسبب ذلك التصرف بعد زوال السكر امتاز عن الصبى وامثاله فلا يتم مطلوب الخصم ثم انه استثنى الردة من الاحكام اللازمة للسكران دينا وجه عدم لزوم الردة بقوله الا الردة الخ كذا فى احسن الشروح ١٢

طـ حاصل ما قال بحر العلوم انه لا بد فى ثبوت النزاع من النقل اى نقل القول من الطرفين فان وجد النقل فهو كاف ولا حاجة الى قوله هم المجوزون الخ وان لم يوجد النقل فيقال لم يثبت بتجويزهم التكليف بالمحال تجويزهم التكليف بكل محال بل غايته تجويزهم التكليف بالمحال فى الجملة فيجوز ان يكون تكليف عديم الاستعداد من المحال الذى لا يجوزون التكليف ومجرد الاحتمال لا يثبت النزاع قال المص فى المنهية علاوة ان الكلام فى تعلق التكليف تنجيزا اى تعلق التكليف بايقاع المامور فى الحال لا تعليقا اى بايقاعه فى الاستقبال كما فى المعدوم والصبى فان الاول ليس بموجود ولا بد فى التكليف التنجيزى من كون المخاطب موجودا والثانى ليس من اهل الفهم ولا بد فى التكليف التنجيزى من الفهم واستعداد الفهم مع عدم الفهم لا يكفى فى التكليف التنجيزى فعدم الفهم وعدم استعداد الفهم سيان فى عدم تعلق التكليف التنجيزى

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

ـ حاصل هذه المنهية ان الامكان قد يطلق ويراد به الامكان الذاتى يعنى سلب الضرورة عن الطرفين وقد يطلق على الامكان الاستعدادى وهو صلوح الشئ للشئ مع عدم وجوده بالفعل ويكون بحيث يصح وجوده فى زمان كما استعداد الثوب الابيض للسواد وهذا الامكان قد يكون عاديا اى غالبا فى الوقوع كاستعداد الفهم للانسان وقد يكون غير عادى كالنطق فى الحيوانات والجمادات فيجوز ان يكون المانع من التكليف فى البهيمة عدم استعداد الفهم على سبيل العادة وفيه ان تحقق الاستعداد العادى فى الا

انتهى مع كثير زيادة فافهم ١٢ الولى ابو الفضل محمد عبد الله غفر له

قوله هذا تاويل اقول لا تاويل ههنا فان العلم بمعنى اليقين شايع وكذا التاويل في لفظ سكارى ايضا فانه وان كان معناه اعم من ان يزول عقله بالكلية او اختلط الامر مع الهذيان ولكن التخاطب يقتضى حمله على الثانى كما عرفت وهذا ليس بتاويل الا ان يراد به صرف اللفظ عن معناه الحقيقى وان كان مثل هذا التصرف متعارفا فيما بينهم كذا فى احسن الشروح

٥٥ قوله بانه نهى عن السكر فمعنى الآية لا تشرب مسكرا فتقرب الصلوة سكران فالنهى انما هو عن تناول المسكر وبطلان الصلوة بالوضع لانه مطلوب منه الترك حال السكر فاندفع ما فى التحرير ان هذا التاويل لا يفيد لانه وان كان توجه الخطاب ابتداء فى حال صحوه لكن المطلوب الترك فى حال سكره فكان فى حال سكره مطلوبا منه الترك وهو معنى كونه مخاطبا حال سكره كذا فى المنهية ١٢ ٥٦ قوله خلافا للمعتزلة فانهم قالوا انه اذا امتنع تكليف الغافل والنائم فالمعدوم اليق بالامتناع فلم يمنعوا الاول وجوزوا الثانى ولما كان هذا الاعلى امتناع الخطاب الى المعدوم وقت العدم شفاها منجزا اراد المصنف ان يبين معنى التعلق بحيث لا يتوجه عليه ذلك فقال والمراد الخ ١٢ ٥٧ قوله والمراد الخ ولما كان المتبادر منه انه مكلف منجزا وهو ينافى عدم تناول الخطاب شفاها فسره بقوله والمراد الخ ١٢ ٥٨ قوله التعلق العقلى قال فى المنهية وهو ان المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط توجه عليه حكم فى الازل بالفهم ويفعله فيما لا يزال انتهى تفصيله على ما قيل ان التكليف عبارة عن ايقاع الشخص فى الكلفة وهو يتصور على وجوه احدها بايقاعه فيها باشتغال الذمة والاداء بالفعل كما فى المكلف الجامع لشرائط الاداء بالفعل وثانيها اشتغال الذمة فقط بدون طلب الاداء بالفعل كما فى النائم وثالثها اشتغال الذمة ولكن لا فى الحال بل فى المآل كما فى المعدوم الذى علم الله تعالى انه يوجد بشرائط التكليف فيتوجه عليه الحكم ...

بيان اختلاف فى كون المعدوم مكلفا	المقالة الثانية فى الاحكام

لعدم القصد فكانه لزوم لا التزام ترجيحا لجانب الاسلام وثانيا قال الله تعالى لا تقربوا الصلوة الآية فكلفوا حال السكر بالترك اقول بل فيه دليل على ان السكر لا ينافى فهم الخطاب فى الجملة كما يقتضيه حده باختلاط الكلام والهذيان واعتبار ابى حنيفة عدم التمييز فى الحد الموجب للحد احتياط لان مبناه على الدرء ومعنى حتى تعلموا حتى تتيقنوا هذا تاويل والقوم التزموه بانه نهى عن السكر كقولهم لا تمت وانت ظالم اى لا تظلم فتموت ظالما هذا مسألة المعدوم مكلف خلافا للمعتزلة والمراد التعلق العقلى لا التنجيزى لنا لو لم يكن التكليف ازليا لتوقفه على التعلق وهو ازلى لان كلامه ازلى لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه ما فيه

اقول تحقيق هذه فى علم الكلام وليس ذا موضع تفصيلها ١٢ عبيد

٥١ قوله فكانه لزوم لا التزام فيه اشارة الى ما ذهب اليه الفقهاء من ان لزوم الردة ليس بردة ما لم يلتزم كذا فى المنهية ١٢ ٥٢ قوله باختلاط الكلام والهذيان لانه فى هذه الحالة شاعر البتة فلا يكون تكليف السكران تكليف الغافل وللمتكلمين لقائل ان يقول انه اعتبر ابو حنيفة فى حد السكر عدم التمييز بين الارض والسماء وبين الرجل والمرأة وهو حال عدم الفهم البتة فيلزم تكليف الغافل ودفعه بقوله واعتبار ابى حنيفة عدم التمييز الخ يعنى ان ابا حنيفة انما اعتبر عدم التمييز فى وجوب الحد لا مطلقا حتى يلزم اعتباره فى حق سقوط الصلوة ايضا ١٢ ٥٣ قوله لان مبناه على الدرء حاصله ان السكر كلى مشكك اعلى مرتبته ما يعبر عنه باختلاط الكلام والهذيان واعلاها ما يعبر عنه بعدم التمييز بين السماء والارض والرجل والمرأة واذا كان مبنى الحد على الدرء يعتبر فيه الاخير للاحتياط واذا كان مبنى الخطاب على الفهم كما ثبت بالدليل المذكور يكون المعتبر فى الآية ادنى مرتبة الخاطب بالاول فلا ينافى ثم توجه السؤال بانه وقع عقيب تلك الآية قوله تعالى حتى تعلموا وهذا يدل دلالة واضحة على انه لم يكن العلم للسكارى فى حالة سكره والعلم والفهم مترادفان فثبت عدم الفهم فى حالة السكر واجاب عنه المصنف بقوله ومعنى حتى تعلموا الخ كذا فى احسن الشروح ١٢ ٥٤

... واللغة ليس عبارة عن احداث الاصوات مطلقا الا ترى ان من يضرب العود ولمثاله ويظهر منه الاصوات بلا كلفة لا يقال فى اللغة والعرف انه متكلم الا على سبيل المجاز وعدم قيام الحوادث بذاته تعالى لم يدل عليه دليل قطعى ثم قال المصنف فيها اشارة الى ما ذهب اليه الكلامية من ان كلامه مع حدوثه قائم به تعالى التجويزهم قيام الحوادث بذاته تعالى انتهى وتحقيق الجواب يظهر بما ذكرنا انتهى الملخص احسن الشروح وان شئت زيادة التوضيح مع ما له وما عليه فارجع اليه ١٢ عه ولزوم الكفر ليس بكفر بل التزامه ١٢ عه لا نسلم انه حال عدم الشعور بل الخ ١٢ عه لان الصلوة حال السكر فالمعنى لا تسكروا حتى تصلوا حال السكر ١٢ عه على المختار من جواز التكليف للمعدوم ان المعدوم مكلف والا الخ ١٢ عه لانه عبارة عن خطابه تعالى ولا ريب انه كلام وكلامه ازلى قديم ١٢

اليه سبيلا فيلزم وجود امر ونهى بدون المتعلق والتالى باطل لانه سفه وعبث فان الطلب من المعدوم غير معقول ولا يتصور وجود المطلوب واجاب المصنف بقوله انما يلزم الخ كذا فى احسن الشروح ١٢ سلـه قوله اما لو كان ممن سيكون اى سيوجد يكون الطلب متعلقا على وجوده مع صفة التكليف ١٢ سلـه قوله كامر الرسول عليه الصلوة والسلام فى حقنا قال فى المنهية هذا ورد من قول صاحب المواقف كطلب التعلم من ابن سيولد ازير دعليه كما فى شرحه الموجود هناك العزم على الطلب لا الطلب نفسه ان وجود الطلب بدون المطلوب محال فافهم انتهى وفيه ان مراد صاحب المواقف من طلب التعليم الطلب التعليقى بالمعنى المذكور لا التنجيزى ولا شك ان الاول قد يوجد بذاته دون عزمه الا ترى ان الاب تقول من ابنه انا الطلب منك ادبن اولادك التى يحدث من ابعدى ان يهلك عدوى هذا ولو ترمنديتى وبالجملة لا مضائقة من حدوث الطلب التعليقى على سبيل التوصية وغيرها والسران التعليقى يكفى له العلم واما التنجيزى فيستدعى وجود المتعلق بالفعل فالاولى فى وجه الاولية ان يقال ان التمثيل بامر الرسول عليه الصلوة والسلام يتم به الالزام عليهم صراحة فان الكلام فى التكليف الشرعى التعليقى ولا شك ان امر الرسول عليه الصلوة والسلام فى حق العباد الذين حدثوا بعد زمان النبى صلى الله عليه وسلم بالاجماع كذلك فبالتمثيل كانه اشارة الى دليل آخر يلزم عليهم واما طلب التعليم من الابن المعدوم فليس بتكليف شرعى من الشارع صراحة كما لا يخفى على المتامل كذا فى احسن الشروح ١٢ سلـه قوله وبذلك اى بما ذكر من ان الاستحالة انما يلزم على تقدير الطلب التنجيزى لا التعليقى ١٢ سلـه قوله لان الامتناع اى امتناع تحقق الاضافة بدون وجود المضاف اليه الذى هو المتعلق ١٢ سلـه قوله واما العقلى فلا يحتاج الى تحقق المضاف اليه اذ ليس تعلق متحققا بالفعل ١٢ سلـه قوله فتدبر قال فى المنهية لا يخفى عليك ان اللازم من هذا الكلام ان يكون الكلام النفسى الذى هو صفة له تعالى هو الذى يكون التعلق فيه بالمكلفين عقلا ويكون التكليف بعد وجوده تنجيزا وعلى هذا لا يكون مدلول هذا الكلام اللفظى الذى فيه تنجز التكليف كلا ما نفسيا وقد صرحوا ان النفسى مدلول اللفظى انتهى قال احسن الشارحين ان مدلول الكلام اللفظى نفس المعانى من حيث هى هى ولا يلاحظ فيها كونه صفة له تعالى على وجه التوحد والتفصيل نعم قطع النظر من هذا المقام يتوجه عليهم الاشكال بان الكلام النفسى اعتبر فيه جهة القيام به تعالى فلا يكون مدلولا للفظ فلا يكون المعانى المفصلة من حيث هى هى التى هى مدلولات الالفاظ كلاما نفسيا عندهم فلعلهم تسامحوا بانهم جعلوا منشأ المدلولات ومفهوما كاما كنا مهاولا شك ان المعانى المفصلة المدلولة للالفاظ القرآنية انما تحصل من الكلام الازلى القائم به تعالى ١٢ سلـه قوله قيل فى حواشى الفاضل ميرزاجان على شرح مختصر الاصول بمنع الملازمة المذكورة فيه بانا لا نسلم لزوم السفه والعبث فان السفه والعبث الخ ١٢ سلـه قوله اقول الامر طلب والطلب يتصف بهما فان كان الطلب من الصفات فبعض الصفات

بيان الاختلاف فى كون المعدوم مكلفا	المقالة الثانية فى الاحكام

قالوا[1] يلزم امر ونهى من غير متعلق وذلك سفه وعبث قلنا انما يلزم ذلك لو كان الطلب فى الازل تنجيزا واما لو كان[2] ممن سيكون فلا كامر[3] الرسول فى حقنا وبذلك[4] اندفع ما قيل ان تحقق التعلق بدون المتعلق ممتنع ضرورة ان الاضافة لا يتحقق بدون المضاف اليه وذلك لان[5] الامتناع فى التعلق التنجيزى واما العقلى[6] فيكفى له العلم فتدبر[7] قيل[8] السفه والعبث من صفات الافعال والكلام النفسى من الصفات فلا يتصف بهما اقول[9] الامر طلب والطلب يتصف بهما اجماعا اعلم ان عبد الله بن سعيد من الاشاعرة ذهب مستخلصا عن اللزوم الى ان كلامه تعالى ليس فى الازل امرا ونهيا و[10] غيرهما بل القديم هو الامر المشترك والاقسام حادثة[11] اورد عليه ان هذه انواع ويستحيل وجود الجنس الا[12] فى ضمن نوع ما واجاب بمنع انها انواعه بل عوارضه بحسب التعلق ويجوز[13] خلوه عنه

[1] قوله قالوا الخ اقول المخالفون قالوا فى وجه الاستدلال على طلبهم ان المعدوم ليس بمكلف لانه لو كان مكلفا لكان التكليف متحققا فى حالة العدم وكل تكليف فهو امر او نهى اما صراحة كما فى اقيموا الصلوة وآتوا الزكوة ولا تقربوا الزنا او تضمنا كما فى لله على الناس حج البيت من استطاع

ايضا يتصف بالسفه والعبث عند جميع العقلاء وان كان الطلب من الافعال فاتصافه بهما ظاهر ولو قال المستدل بدل الكلام ان التكليف طلب والطلب بدون المطلوب ممتنع لا يتوجه عليه الاشكال ١٢ سلـه قوله او غيرهما من الاخبار والاستفهام بل يتصف بهذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات ١٢ سلـه قوله حادثة متصفة بهذه الاقسام فيما لا يزال بعد حدوث التعلقات والمتعلقات وهذا كما انه جواب عن ايراد السفه والعبث كذلك جواب عن ايراد المصنف لانه انما يتحقق الامر فى الازل فلا طلب حتى يتصف بالسفه والعبث قال بحر العلوم وقد رايت فى كتب بعض المحدثين انهم حكموا بكون هذا الراى مختارا ١٢ سلـه قوله الا فى ضمن نوع ما فيستحيل وجود الكلام من دون ان يتحقق فى ضمن قسم منها فلا يتصور تقدم المشترك مع حدوث جميع الاقسام ١٢ سلـه قوله ويجوز خلوه عنه اى عن التعلق لحدوثه فكان فى الازل غير متعلق فلا يكون فيه امرا ونهيا وفيه ان غرض المورد ليس ان هذه الانواع انواع حكمية بل مراده انها انواع اصولية وهى ما يكون افرادها متفقة الاغراض والمراد بالجنس الجنس الاصولى وهو ما يكون افراده مختلفة الاغراض وكونها من عوارض الكلام بحسب التعلق لا ينافى كونها انواعا بهذا المعنى واعترض عليه المصنف رح بقوله اقول الخ ١٢

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

فيما لا يزال ١٢ ٥٢ قوله وايضا لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا اذ لا تعلق يعني لو جاز وجود المقسم بدون قسم ما من الاقسام في الازل لم يكن الكلام امرا ونهيا ولا شيئا من الاقسام في الازل لعدم التعلق والاقسام المذكورة تحصل بالتعلق ولا تعلق ولا تكليف في الازل فلا يكون المعدوم مكلفا وهو ينافي المطلوب قال في المنهية لعل ابن سعيد يلتزم فيه انتهى فيه ان كون المعدوم مكلفا حق فكيف ينكره ابن سعيد وهو من اهل الحق فافهم ١٢ ٥٣ قوله اذ لا تعلق بفعل المكلف حينئذ قد يجاب عنه بالزام عدم كون المعدوم مكلفا عنده وهو فاسد لان اعتراض السفه والعبث انما كان على تجويز تكليف المعدوم اذ عند انكار ذلك لا توجه للايراد فلا يصح الاستخلاص عنه بهذا الوجه وقد كان انقطان انما قال هذا الكلام متخلصا عن الايراد المذكور الا ان يقال ان المعتزلة كانوا يوردون اعتراض السفه والعبث على قدم الكلام فاستخلص بهذا والحق انه لا خلاف بينه وبين الجمهور في ازلية التكليف التعليقي كما قال مطلع الاسرار الالهية تعلقه ازلا بالامر والنهي المنفيين الامر والنهي المنجزين فحينئذ يرجع الى ما ذهب اليه الجمهور وحينئذ لا شبهة في ان عروض هذه العوارض فيما لا يزال قطعا وعلى هذا لا يرد عليه شيء من الوجوه المذكورة كذا قال بحر العلوم ١٢ ٥٤ قوله ان التعدد الخ اقول الجواب عنه اولا كما اقول ان المكلفين لا يبلغ عددهم الى اللاتناهي بل هم متناه عند المتكلمين فان العالم وان كان ابديا عندهم ايضا لكنه ينقطع دائرة التكليف آخرا فانه لا تكليف في دار الآخرة وثانيا كما اقول ايضا لو سلمنا التعلقات الغير المتناهية في التكليف فلا نسلم الترتيب بينها فلا يجري التطبيق واشاله وثالثا كما قال في المتن ان التعدد بحسب تعدد المتعلقات الى قوله لا باختلاف الذاتيات ورابعا كما في المنهية اقول يمكن الجواب بانه يجوز ان يكون التعلق في ضمن قضايا كلية والاحكام الجزئية غير متناهية وان كان التفصيل غير متناه انتهى وفيه ان الخصم في التفصيل فانه غير متناه فليس الجواب الا بما قلت اولا وثانيا او كما قال في المتن ان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري والتسلسل في الاعتباريات وان كانت الى لا نهاية غير باطل فافهم فانه احسن التحقيق بالخصة من احسن الشروح لاخ جدي الملا محمد حسن رحمه الله ١٢ ٥٥ قوله الفعل الممكن اي بالذات وفي العادة احترز به عن المحال بالذات فان تكليفه غير صحيح وغير العادي اذ التكليف به غير واقع ١٢ ٥٦ قوله شرائط وجوبه وما لم يتم شرائط وجوبه لا يكون واجبا فلا يصح التكليف به لانه طلب الفعل وطلب وجود الشيء من غير ان يجب وجوده غير جائز ١٢ ٥٧ قوله عند وقته اي وقت وقوع ذلك الفعل مع جهل المامور فبانتفاء ذلك الشرط عند وقت وقوعه ١٢ ٥٨ قوله وفي الجهل يصح اتفاقا اي جهل الآمر بانتفاء شرط وقوع الفعل مع جهل المامور يصح التكليف اتفاقا فبعد اتمام شرائط التكليف اربع صور بالنسبة الى انتفاء وقوع المكلف به الاثنان منها قد يتحققان في تكليف الله

م اي المكلف المعدوم ١٢ ع

في الاحكام	بيان التكليف بما علم انتفاء شرطه	المقالة الثانية

اقول وجود المقسم بدون وجود قسم ما محال وان كان التقسيم باعتبار العوارض فيلزم عليه القول بوجود قسم ما بدون هذه العوارض وهو لا يعقل مع انه قال ان القديم هو المشترك هذا خلف فتدبر وايضا لا يكون المعدوم حينئذ مكلفا اذ لا تعلق قالوا يلزم قدم عدم التناهي فان المتعلق بزيد غير المتعلق بعمرو والجواب ان التعدد بحسب تعدد المتعلقات تعدد اعتباري فانه صفة واحدة ازلية كالعلم والقدرة وانقسامه الى الانواع والافراد بحسب المتعلقات لا باختلاف الذاتيات هذه مسألة الفعل الممكن الذي تمت شرائط وجوبه اذا علم الامر انتفاء شرط وقوعه عند وقته هل يصح التكليف به قال الجمهور يصح خلافا للمعتزلة والامام وفي الجهل يصح اتفاقا لا يقال قد تقدم ان الاجماع منعقد على صحة التكليف بما علم الله تعالى انه لا يقع

٥١ قوله اقول وجود المقسم بدون وجود قسم ما محال الخ قال في المنهية لك ان تقول ان التقسيم بعد عروض العوارض ولا يخفى الفرق بين التقسيم بعد عروضها وبينه باعتبارها ولما كان العروض فيما لا يزال فعدم جواز المقسم بدون القسم محال فيه واما قبله فيجوز لكن الحق ان المعنى المقصود منه التخاطب لا يعقل وجوده بدون قسم ما فتامل انتهى يعني ان المقصود من الكلام التخاطب والتخاطب لا يعقل بدون قسم من هذه الاقسام فجواز وجود المقسم بدون هذه العوارض يبطل التخاطب فلا يكون المقصود من الكلام التخاطب والحق انه ليس المقصود من الكلام التخاطب بالفعل في الازل بل انما يقصد به

بخياطة ثوب غدا بلا علم ببقاء حياته الى غد ١٢ كشف

تعالى الاولى علم الامر مع جهل المامور وهذا التكليف يقع عند الجمهور لفائدة الابتلاء وينسب الخلاف الى الامام والمعتزلة والثانية علم الآمر بالانتفاء مع علم المامور وهذا التكليف لا يصح اتفاقا والثالثة جهل الآمر مع جهل المامور وهذا التكليف يصح اتفاقا لفائدة الامتثال ١٢ ع ٥٠ اذ قد قال بوجود المقسم بدون هذه العوارض فيلزم الخ ١٢ ع ٥٠ فان المعدوم غير متناه فكذا ما هو متعلق بهم من الخطاب ١٢

كان الشرط ظاهر الشرطية او غيره فلا تتم دفع الاستبعاد وبهذا البيان ظهر اندفاع دفع التناقض فافهم هذا المنتهى من حسن الشرح ١٢ ٥٤ قوله قبل وقت الفعل بل الفعل ترك العلم بالتكليف لجواز ان لا يوجد شرط وقوع الفعل في وقته في نفس الامر وعند الفعل مع انه يعلم بالضرورة حاصله انه يصح التكليف بالفعل الذي علم الآمر انتفاء شرطه وقوعه عند وقته لم يصح التكليف ليعلم ١٢ ٥٥ قوله لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه يعني انه يصح التكليف بالفعل الذي علم الآمر انتفاء شرط من شروطه وقوعه عند وقته اذ على تقدير عدم صحة التكليف لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل اذ يجوز العقل ان لا يوجد شرط من شروطه جاز شهود المكلف واذا لم يوجد الشعور المكلف لم يعلم انه مكلف قبل وقت الفعل واللازم باطل لانه يعلم كل احد انه مكلف قبل وقت الفعل فالمقدم ايضا باطل فثبت صحة التكليف بالفعل المذكور ١٢ ٥٦ قوله قبل التمكن وشرط التكليف ثم المكلف والا لاجماع على تحقق الشروط الاجماع على تحقق الشرط ثبت الاجماع على تحقق علم المكلف ١٢ ٥٧ قوله بدليل وجوب الشروع الخ قال في المنهية ادرثا والامنع الاجماع فانه ذهب جماعة اي صحة رمضان لصوم بمطلق النية بل بنية مباينة ويحك ان الاجماع على وجوب الشروع بنية اداء الواجب في حيز المنع فان ابا حنيفة واصحابه يجوز واشرع الصوم الفرض بنية مطلقة بل بنية واجب آخر واما القول بانه لا اعتداد لخلافهم في ذلك كما في شرح الشرح فلا اعتداد لان الحنفيين مجتهدون متقدمون فلا اجماع الا باتفاقهم واشارة الى ضعف هذا القول لان الاجماع لو كان قبل ابي حنيفة واصحابه يعرفونه لانهم كانوا امهرة متفحصين والاجماع شي شهير كيف يخفى عليهم ولو كان في زمانهم او بعدهم فلا اجماع الا بدخولهم فانهم من اهل الحل والعقد من المجتهدين الماهرين فالصواب ما افاد بعضهم ان ذلك الاجماع في الواجب الموسع والواجب المعين لا في الواجب مطلقا ولا ريب في تحققه في الواجب الموسع والمعين وهذا القدر يكفينا وثانيا منع فرع تحقق الوجوب بل يكفي الظن المبني على ظن السلامة ويعني انا لا نسلم دلالة انعقاد الاجماع على وجوب العلم اليقيني فان الاحكام الشرعية تدور على الظن فيجب الشروع بنية الواجب المبني على ظن السلامة بان يظن المكلف سلامته الى زمان ايقاع الفعل الا ترى انه يصح نية فرض الظهر مثلا مع احتمال عدم البقاء بصفة التكليف في الركعة الثانية لجواز عروض الموت وثالثا منع الاستلزام لان اللازم العلم بالوجوب وهو احد شرطي التكليف بالفرض فلا يلزم منه العلم بالتكليف اي الجزم به لجواز عروض الموت وقت وقوع الفعل فكيف تيقن وقوعه وان ظن الا بالتكليف لاحتمال بقائه التكليف الى زمان وقوع الفعل وبقي التكليف ببقائه واذا لم يلزم من تكليف الشيء العلم بالتكليف قبله فلا تهافت حتى ان لا يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل بعدم استلزامه للعلم وفيه ما فيه انتهى ووجهه ان العلم بالوجوب اذا كان شرطا للتكليف بالفرض وهذا العلم بدون معرفة انه مكلف غير متصور اذ المراد بالوجوب اللزوم في الذمة وهو لا يتصور بدون العلم بطلب الفعل حتما وهذا هو العلم بالتكليف فكان العلم بالتكليف لازما كذا قال العلامة الخير آبادي ١٢ ٥٨ قوله والامكان شرط للتكليف فانتفى شرطه وهذا الاستدلال يشترك ايضا الى ان المقصود في هذه المسألة الصحة العقلية لا الوقوعية ١٢ ٥٩ قوله قلنا ان اردتم ان ما عدم شرطه غير ممكن بالذات او بحسب العادة فممنوع فان بالضرورة قاضية بان الامتثال من ابي جهل ممكن بالامكانين وان اردتم انه غير ممكن بسبب عدم الشرط فمسلم لكن لا ينافي الامكان ذاتا وعادة ١٢ ٦٠ قوله وهو لا ينافي الامتناع لغيره اعلم ان الامتناع على ثلثة انحاء الممتنع بالذات كالجمع بين الضدين والممكن بالذات والممتنع العادي كخلق الجوهر من القدرة الحادثة وحمل الجبل والممكن العادي الممتنع بالغير كالايمان من ابي جهل فيجوز ان يكون الفعل الذي علم الآمر انتفاء شرطه ممتنعا بالغير وهو علم الآمر وممكنا عاديا فيصح التكليف فهؤلاء ان ارادوا بقولهم كل ما عدم شرطه غير ممكن انه غير ممكن في ذاته وبحسب العادة فغير مسلم لان الايمان من امتثال ابي جهل ممكن بالامكانين مع انتفاء شرطه وان ارادوا انه غير ممكن بسبب عدم الشرط وهو الامتناع فمسلم لكن لا نسلم بطلان التالي فان شرط التكليف هو الامكان العادي وهو متحقق فافهم ١٢ ٦١ اي المعتزلة في الاستدلال على عدم صحة التكليف بما علم الآمر انتفاء شرط وقوعه وقت وقوع الفعل ١٢ ٦٢ من شروطه جوازا شعور المكلف والتالي باطل وكذا المقدم ١٢

المقالة الثانية	بيان التكليف بما علم انتفاء شرطه	في الاحكام

ومعلوم ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من ارادة قديمة او حادثة
فحكاية الخلاف مناقضة لانا نقول ذلك الاجماع بالنظر
الى الامكان الذاتي كما يدل عليه كلام بعض المحققين عند
نقل الاجماع حيث قال وان ظن قوم انه ممتنع لغيره فالخلاف
هنا في الوقوع بعد الاتفاق على الصحة صحة ذاتية لنا
لو لم يصح لم يعلم احد انه مكلف قبل وقت الفعل لجواز
ان لا يوجد شرط وقد انكر قوم العلم بالتكليف قبله وذلك
باطل للاجماع على تحقق الوجوب قبل التمكن بدليل وجوب
الشروع بنية اداء الواجب اجماعا وهو فرع تحقق الوجوب
قالوا ولا ما عدم شرطه غير ممكن والامكان شرط قلنا الشرط
الامكان العادي وهو لا ينافي الامتناع لغيره وايضا

٥١ قوله او حادثة كما هو راي المعتزلة فنقول الحق ما علم الله تعالى انه لا يقع وما علم الله تعالى انه ينتفي شرط من شروطه ١٢ ٥٢ قوله فحكاية الخلاف مناقضة قال في المنهية استبعد هذا الخلاف من الامام وقال السبكي ما علم انتفاء شرطه على قسمين الاول ما يتبادر الذهن الى فهمه حين اطلاق التكليف كالحيوة والتمييز وهذا هو الذي خالف فيه الامام والثاني ما لا يتبادر الذهن اليه كتعلق علم الله تعالى بان زيدا لا يؤمن فان انتفاء هذا التعلق شرط في وجود ايمانه لكن السامع يقضي بامكان ايمان زيد غير ناظر الى هذا الشرط فهذا لا يخالف فيه الامام ولا غيره وهو ما سبق نقل الاجماع عليه انتهى ١٢ ٥٣ قوله مناقضة انت تعلم ان في هذا الكلام خلطا واشتباها فان الكلام في علم الآمر بانتفاء الشرط دون علم المأمور كما نبه عليه سياق الكلام وظاهر ان علم الآمر بانتفاء شرط من الشروط سواء كانت شرطيته ظاهرة كالحيوة والتمييز لوقوع الفعل مكلف به او غير ظاهرة كتعلق علم الباري لعدم وقوعه لا يستلزم علم المخاطب بانتفائه فان الظاهر الشرطية دون الانتفاء والظاهر من هذا مسلك جمع منهم ودليلها التعميم فان كلما يعلم الله تعالى انه لا يقع لا يمنع التكليف به بمعنى ان علم عدم الوقوع لا يستلزم امتناع التكليف ومعلوم بديهي ان كلما لا يقع فبانتفاء شرط من الشروط سواء

اللهم اغفر لصاحب تصفية وتصحيح حاشية هذا الكتاب اعني محمد قاسم افغاني الغازي آبادي ١٢

قوله والخلاف الخ في الوقوع الخ اقول ويرد عليه ما في شرح الشرح ان الاجماع منعقد على صحة هذا التكليف بل على وقوعه ايضا كما في الجهل وامثاله فلا يتصور الخلاف في الوقوع ايضا. وقال بعض الاعاظم رح في دفع تلك المناقضة التي اوردها المص رح ان نسبة الخلاف الى الامام رح لا يصح كيف ولا يصح خلاف احد ممن يدعي التدين بدين الاسلام فضلا عن مثل امام الحرمين رح الذي له يد طولى في العلوم الشرعية في وقوع مثل هذا التكليف كيف ويلزم على هذا ان يكون الكافر المصر على كفره الى ان مات عليه غير مكلف كابي جهل واضرابه وكذا العاصي المصر على ترك الصلوة مثلا غير مكلف بالصلوة وايضا يلزم عدم عاقبة تبليغ الرسل الى المصرين بعد علمهم باصرارهم لعدم كونهم مكلفين وايضا يلزم ان يكون تعذيبهم ظلما لعدم كونهم عاصين في كفرهم لرفع تكليفهم

على تقدير علم المامور بالعدم ايضا ١٢ ٥٥ قوله لانتفاء الفائدة من التكليف وهي الامتثال او الابتلاء بخلاف ما اذا علم الآمر انه يتحقق فيه فائدة الابتلاء وبرد عليه ما قال بعض الاعاظم بانه يتحقق الابتلاء مع علم المامور ايضا فان عزم على الفعل وبكى لانعدام شرطه استحق الثواب والا فالحق ان علم المامور بعدم الوقوع غير مانع من التكليف ١٢ ٥٦ قوله بدليل صحة اسلام علي وانما الخلاف في الاحكام الدنياوية فذهب الشافعي الى عدم صحة اسلام الصبي في حقها والامام ابو حنيفة يقول بصحة اسلامه في حقها وجعل اسلام امير المومنين علي رضي الله عنه دليلا على صحة الثاني كصحة الاول ١٢ ٥٦ قوله بدليل صحة اسلام الخ قال في المنهية روي ان عليا رضي الله عنه آمن صبيا وهو ابن سبع او ثمان او عشر سنين على اختلاف الروايات قالوا وصحح النبي صلى الله عليه وصحبه وسلم اسلامه فانه كان يصلي وقد يقال ان تصحيحه في احكام الآخرة فقط كما ذهب اليه الشافعي وذكر شمس الكلام في تصحيحه في احكام الدنيا والآخرة حتى لا يرث اقاربه الكفار ونحو ذلك ولم ينقل انه صلى الله عليه وسلم صححه في حق هذه الاحكام وانما نقل في العبادات فقط اقول كما قال احسن الشارحين في تحقيق مذهب الحنفية ان اسلام الكافر لا شبهة في صحته في احكام الآخرة بالاتفاق بين الحنفية والشافعية واما صحتها في احكام الدنيا فهي امر دائر بين النفع والضرر ففي صورة الصحة يكون محروما عن مورثه الكافر لا المسلم وفي صورة عدم الصحة يكون محروما عن مورثه المسلم لا الكافر ولم يوجد دليل من التوريث مثلا وعدمه الى الصحة وعدمها فنظرنا الى حال الصبي فانه واجب لرحمته وليس ضرر اشد عليه من عار الكفر بالنظر الى الاحكام الدنياوية لاسيما اذا كان الصبي عاقلا وسريرته صافية عن الكدورات فانه يرغب بالطبع الى ان يجري اليه الاحكام الاسلامية في الدنيا ويتنفر عن الكفر كتنفر المرء من النار وليس النص او الاجماع دالا على عدم الصحة فرجحنا حال الصحة على عدمها لقوة الدليل ومن كرشته وذلك ان ترجع الى ما قول المصنف في الحاشية ويمكن ان يقال تصحيح اسلامه في حق الصلوة دلالة على تصحيح سائر الاحكام ومن ثم يحكم باسلام كافر طفل الى قبلتنا حتى يجري عليه الاحكام المتعلقة بالاسلام انتهى والارجاع يحصل بادنى تامل بعض المقدمات التي ذكرنا كما لا يخفى على من له فهم مستقيم انتهى وان شئت التفصيل فارجع اليه ١٢ ٥٨ قوله فلا يجب تجديده بالغا وقال في التلويح ذهب فخر الاسلام الى ان الصبي اذا كان عاقلا يجب عليه نفس الايمان وان لم يجب عليه اداؤه لان نفس الوجوب يثبت باسبابه على طريق الجبر اذا لم تخل عن فائدته وحدوث العالم وهو سبب متقرر في حقه واما الخطاب فانما هو لوجوب الاداء وهو ليس باهل له فلو ادى بالاقرار مع التصديق وقع فرضا لان الايمان لا يحتمل النفل اصلا ولهذا لا يلزم تجديد الايمان بعد البلوغ فالصبي يصلح عذرا في سقوط وجوب الاداء لانه مما يحتمل السقوط بعد البلوغ بعذر النوم والاغماء بخلاف نفس الوجوب فانه لا يحتمل السقوط بحال والصبي لا ينافيه فيبقى نفس الوجوب ولهذا لو اسلمت امرأة الصبي وهو يأباه بعد ما عرضه القاضي عليه يفرق بينهما ١٢ ٥٩ قوله ونفاه شمس الائمة الخ قال في التلويح ذهب شمس الائمة الى انه لا وجوب عليه ما لم يبلغ وان عقل لان الوجوب لا يثبت بدون حكمه وهو الاداء لكن اذا اداه يكون الايمان المودى فرضا لان عدم الوجوب انما كان لسبب عدم الحكم فقط والا فالسبب والمحل قائم واذا وجد وجد كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا ١٢ ٦٠ قوله وانما حكمه

ومع ان تصحيح الصلوة موقوف على تصحيح الايمان ١٢ مجيد

في الاحكام	بيان ان العقل شرط التكليف	المقالة الثانية

منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في الواقع اذ لا دخل للعلم في الامكان والامتناع فانه تابع للمعلوم وثانيا لو صح مع علم الآمر لصح مع علم المامور لان عدم الحصول مشترك واللازم باطل اتفاقا قلنا بل لانتفاء الفائدة **مسألة** اسلام الصبي العاقل صحيح بدليل صحة اسلام علي رضي الله عنه قال فخر الاسلام بثبوت اصل وجوب الايمان عليه لا وجوب الاداء فاذا اسلم وقع فرضا كصوم المسافر فلا يجب تجديده بالغا ونفاه شمس الائمة لعدم حكمه وهو وجوب الاداء وفيه نظر لانا لا نسلم ان حكمه ذلك بل ذلك حكم الخطاب وانما حكمه صحة الاداء عن الواجب **مسألة** العقل شرط التكليف اذ به الفهم وذلك متفاوت ولا يناط بكل قدر

٥١ قوله منقوض بجهل الآمر بعدم الشرط في الواقع لان ما عدم شرطه معدوم في الواقع وعدمه مجهول عند الآمر غير ممكن في الواقع لفقد فات شرط التكليف فيلزم ان لا يصح التكليف به مع انه يصح اتفاقا ١٢ ٥٢ قوله اذ لا دخل للعلم في الامكان قال في المنهية اقول ذلك ان نقول العلم وان لم يكن له مدخلية في امكان الشيء وامتناعه لكن له دخل في طلبه وعدمه فانه اذا علم او توهم يصح الطلب واذا علم عدمه وتوهم يمنعه بخلاف الجهل فانه لما احتمل الامر ان عند الآمر لا يمتنع الطلب بل يمكن صحة له في الجملة انتهى يعني انه وان لم يجز الممكن بالعلم ممتنعا ولا بالعكس لكن العلم باستحالة الشيء يمنع الطلب واذا كان الاستحالة مجهولا لا يمنع عن الطالب لا يكون التكليف به ممتنعا نعم هنا الطلب لا يمكن من الآمر الذي يمتنع جهله بشيء من الاشياء كالواجب سبحانه تعالى ١٢ ٥٣ قوله فانه تابع للمعلوم يعني ان المعلوم ان كان ممكنا فعلم ممكن وان كان ممتنعا فعلمه ممتنع وان العلم لا يكون سببا للامكان والامتناع كيف والامكان لا يكون بالغير فاذا كان ممتنعا في نفسه يمتنع التكليف به لانتفاء شرطه اعني الامكان ١٢ ٥٤ قوله لان عدم الحصول مشترك بين علم الآمر وعلم المامور ولما لم يكن هو مانعا عن التكليف على تقدير علم الآمر بالعدم فلا يكون مانعا

على تقدير علم المامور بالعدم ... [continued in upper commentary]

صحة الاداء عن الواجب بحيث يمنع بعد الاداء عن توجه الخطاب قال بعض الاعاظم ليس لفخر الاسلام دليل على ثبوت نفس الوجوب ما عدم وجوب التجديد فلعله لاجل حصول المصلحة للنفس لوجوب كالمسافر اذا صلى الجمعة يقع فرضا ثم قال وايضا الفرق بين الايمان وبين سائر العبادات بما وجه تخصيص ثبات نفس الوجوب للايمان دون وجوب الاداء والحاصل ان ما ذكر فخر الاسلام في الفرق بين الايمان والصلوة في حيز الخفاء ١٢ ٦١ قوله شرط التكليف اذ به الفهم وصورة القياس قياس المساواة هو ان العقل شرط الفهم والفهم شرط التكليف وشرط الشرط شرط فتبين ان العقل شرط التكليف بالفهام فهو المقدمة الاجنبية ١٢ ٦٢ قوله وذلك متفاوت في كيفية الادراك فبعض منه يوصل الى المطلوب في ساعة وآخر منه في ساعتين الى ذلك المطلوب وبعض منه في غاية البطوء وبعض منه استعد الفهم كعقل الصبي المميز اليسير فافهم ١٢ ٦٣ فانه ان كان ممكنا فعلم ممكن وان كان ممتنعا فعلمه ممتنع ١٢ ٦٤ اي صحة التكليف فيما اذا علم الآمر انتفاء شرط الوقوع ١٢ ٦٥ فاللزوم ممنوع اذ لا يصح التكليف مع علم المامور عند الكل ١٢

الا يتعين كالرخصة في السفر نيط على المشقة والمشقة امر غير مضبوطة فانيطت الرخصة على السفر لانه مظنة المشقة سواء وجدت المشقة اولا كذا قال بحر العلوم ١٢ ـ ٥٢ قوله خلافا لابي منصور الخ قال في المنهية وعليه كثير من مشايخ العراق من الحنفية كذا في التقرير انتهى ١٢ ـ ٥٣ قوله فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه والمعتزلة وان كانوا قائلين بكون جميع الاحكام بالعقل غير متوقف على الشرع لكن بعد وروده الشرع لا بد لهم من ان يقولوا ان حكم العقل ان طابق حكم الشرع فمقبول والا فمردود فيلزم لهم ايضا تخصيص وجوب اداء الايمان بالعقل من عموم النسخ ١٢ ـ ٥٤ قوله رفع القلم عن ثلثة الخ واصحاب الامام علم الهدى يخصون الصبي العاقل في حق وجوب الايمان بالعقل كوبا حاديث دخول صبيان الكفرة في النار ١٢ ـ ٥٥ قوله حتى يستيقظ قال في المائية رواه ابو داود والنسائي وصححه الحاكم في التقرير انتهى اقول كما قال احسن اشارة في بيان الدليل يتم على القاضي فان المراد بالقلم الحساب كما صرحوا به فالمتعين وجوب الاداء لم يتحقق الحساب ومراده من وجوب حقوق الله اراد في الاسلام من اثبات اصل وجوب الايمان عليه دون وجود تلبسه به بالفعل الا ترى انه ترقى وقال في جميع حقوق الله تعالى ثم ترقى ظاهرا تحققه في الايمان فقط دون سائر حقوق الله لكن التجويز الصرف يكفينا في هذا المقام فان قيل ان الرفع متعارف في العدم الطاري فهو يقتضي الوجود السابق وتحقق الحساب او بعيد لو تحقق وجوب الاداء وقد ذكرتم ان مذهبه اثبات اصل الوجوب فقط دون وجوب الاداء فلا يستقيم معنى الحديث على مذهبه فهو باطل قلنا او نسلم ان معنى الرفع ذلك بل تعارف في العدم الاصلي ايضا ١٢ ـ ٥٦ قوله وعرض الاسلام الخ يعني اذا اسلم زوجة الصبي فيعرض الاسلام عليه فان اسلم فهي له ولا يفرق بينهما فهذا العرض لصحة اسلام الصبي لا لوجوب الاسلام عليه فانه ليس بواجب عليه وان صح عنه ١٢ ـ ٥٦ قوله وعرض الاسلام عليه الخ اعلم ان العرض لا بد له من دليل وليس فان قيل قوله تعالى ولا تنكحوا المشركات حتى يؤمن ولامة مؤمنة خير من مشركة ولو اعجبتكم ولا تنكحوا المشركين حتى يؤمنوا ولعبد مؤمن خير من مشرك لا يشتمل الصبيان فالمرأة سواء كانت مؤمنة او كافرة ان كانت غير بالغة لا يفسد نكاحها بتخالف الدين فلا سبيل الا بتسليم ان النكاح بالمخالف فاسد لو استمر ولعل حكمة الفساد جارية في الصبي فان خلوة المؤمن الشريف مع الكافرة الكثيفة قبيحة جدا وهذه موجودة في الصبي ايضا فلذلك يجب العرض ثم لو كان ايمانه كلا ايمان لم يجب العرض البتة فان قلت قال النبي صلى الله عليه وسلم مروا صبيانكم بالصلوة اذا بلغوا سبعا واضربوهم عليها اذا بلغوا عشرا رواه ابو داود بهذا اللفظ مروا اولادكم بالصلوة وهم ابناء سبع سنين واضربوهم عليها وهم ابناء عشر سنين وفرقوا بينهم في المضاجع والامر للوجوب ووجوب الضرب بدون وجوب الصلوة غير معقول يقال ان ضربه تاديبا لا تكليفا حتى يرد عليه ما اورد فافهم كذا قال استاذ الهند ١٢ ـ ٥٧ قوله لا لوجوبه فان قلت لما كان الصبي غير مكلف لا يتناوله الخطاب بحرمة النكاح مع الكفرة فمن اين فساد النكاح حتى يحتاج الى العرض بل لا بد له من دليل قلت قد بينا ان سببية الايمان لانقطاع الولاية عن الكافر منصوصة في نصوص متواترة وهو يقتضي فساد النكاح وعدم الثبوت التوريث وغير

المقالة الثانية | بيان تقسيم الاهلية على القسمين | في الاحكام

فانيط بالبلوغ عاقلا فالتكليف دائر عليه قال البيهقي الاحكام انما تعلقت بالبلوغ بعد الهجرة وقبلها الى عام الخندق كانت تتعلق بالتميز انتهى فلا يجب اداء شيء على الصبي خلافا لابي منصور والمعتزلة في وجوب الايمان فانهم ذهبوا الى عقابه بتركه وللقاضي ابي زيد حيث قال بوجوب جميع حقوق الله تعالى عليه الا ان الاداء سقط بعذر الصبي لنا اولا قوله صلى الله عليه واله وصحبه وسلم رفع القلم عن ثلثة عن النائم حتى يستيقظ وعن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يعقل وعرض الاسلام عليه بعد اسلام زوجته لصحته لا لوجوبه وضربه بعشر على الصلوة تاديبا للاعتياد لا تكليفا وثانيا عدم انفساخ نكاح المراهقة لعدم وصفه بخلاف البالغة اقول وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب عن العاقلة ولنا على القاضي انه لو كان واجبا عليه ثم سقط الوجوب

ـ ١ قوله فانيط بالبلوغ عاقلا غير مجنون لانه مظنة كمال العقل سواء وجد كمال العقل به اولا لان من البالغين من ينقص عقله من بعض

ذلك كذا قال بحر العلوم ١٢ ـ ٥٨ قوله لا لوجوبه فان قيل لما فسد النكاح بعد اسلام زوجته وبعد عرض الاسلام وعدم قبوله حرمت عليه زوجته ووجب عليه الكف عن الاستمتاع منها كان الصبي مكلفا فلا يصح قولكم ان الصبي لا يجب عليه اداء شيء يقال انه بسبب اسلام زوجته انقطعت الولاية عن غير المؤمن وهو يقتضي فساد النكاح لضرورة الانقطاع والاجتناب عن الاستمتاع وعدم التوارث وغير ذلك وكم من شيء يثبت اقتضاء وتبعا ١٢ ـ ٥٩ قوله لا تكليفا اي لا لانه مكلف بها وهي واجبة عليه فان قيل ارادة التاديب والاعتياد من الامر خلاف الظاهر فلا بد من دليل على ارادته يقال اذا دل على عدم الوجوب على الصبي فلا بد من حمل هذا على التاديب جمعا بين الادلة ١٢ ـ ٦٠ قوله لعدم وصفه قال الامام محمد المراهقة اذا لم تصف الايمان حين سئل عنها لا ينفسخ نكاحها ١٢ ـ ٦١ قوله بخلاف البالغة فانه ينفسخ نكاحها اذا لم تصف الايمان ويرد عليه ان هذا قول المجتهد ولم يثبت اتفاق القاضي والمعتزلة في ذلك لم يثبت نصا واجماع فلا يصلح دليلا على القاضي والمعتزلة الا ان يقال الزاما وتحقيقا ويمكن الجواب بان المعتزلة لم يدعوا الاجتهاد في الفروع واكثرهم تابعون فيها للائمة الحنفية فيصلح دليلا عليهم ١٢ ـ ٦٢ قوله وفيه انه لا يدل على نفي اصل الوجوب فانك قد عرفت ان هذا الدليل ليس منافيا لمذهب ابي زيد وحاصل الاعتراض ان الايمان يجوز ان يكون واجبا عليها لكن سقط وجوب الاداء بالعذر فعدم وصفها ليس لاباء فان الوجوب قد يسقط فلم يصر مرتدة فحينئذ يمنع المقدمة القائلة

كما قال فخر الاسلام فى الايمان فقط فالحق الذى من تلك الحقوق لم يتعلق بسبب او شرط سوى العقل ويكون المقصود من اشتغال الذمة به نفس تحصيل الواجب فيكون عدم
اوائه من الواجب ثم لا يسلم البطلان اللازم ان اريد به الاداء عن نفس الواجب وان اريد به الاداء عن الواجب الذى يجب ادائه فيسلم ولا يفوضى بذا التقدير لما الحقوق التى تتعلق
بشرائط واسباب وروابط فاشتغال ذمة الصبى بها تعليقا تها كما عرفت بوالمعتبر لوجوب الاصل و يقتضى ان يكون الاتى به مؤديا للواجب قبل الملك شرائطه والروابط من شرائطه واثر
من الواجب كون الاتى به بالغا وبالجملة ان ذمة الصبى اشتغل بالفعل شغلا تعليقا وشرطه اثر من الواجب كون المودى بالغا لم يصح الاداء قبل البلوغ تامل فيه ١٢ ۵۲ قوله الاهلية وهى فى
الشرع عبارة عن كون الانسان بحيث يصلح لان يتعلق به الاحكام الشرعية ١٢ ۵۳ قوله بكمال العقل والبدن وهما حين البلوغ اما اولا فلان العقل بكمال البدن وكمال البدن بالاحتلام فلا
يكمل العقل حتى يبلغ الحلم واما ثانيا فلان كمال العقل بالبلوغ وهذا من وضع الله تعالى الذى اتقن كل شئ حيث يشاء ١٢ ۵۴ قوله والمعتوه البالغ فانه قاصر العقل وان كان قوى البدن لانه فى الشرع
عبارة عن بالغ لم يعتدل عقله فيختلط كلامه فيشبه تارة بالعقلاء وتارة بالمجانين ١٢ ۵۵ قوله صحة الاداء دون الوجوب فانك عرفت فيما مران التكاليف يدور على كمال العقل والبلوغ ١٢
۵۶ قوله صحة الاداء اى صحة اداء جميع العبادات البدنية لا وجوب ادائها ولما كان المعتوه مخالفا للصبى فى بعض الاحكام اراد ان يفصل فى الصبى لقياس حال المعتوه عليه فقال والتفصيل
الخ ١٢ ۵۷ قوله اما حق الله اعتبر فى الحق الاول الحسن والقبح اللذان اعتبر فيهما حد بهما الثواب فى الآخرة والعقاب كذلك فى الثانى النفع او الضرر الدنياوى اما فقط او يجب المعنى الاعم الذى يشمل النفع والضرر الاخروى ايضا مع ان كلا من الحسن والقبح والنفع والضرر الدنياوى يتحقق فى كلا القسمين فان الحق الاول اجل واعلى وموضعه للثواب الاخروى والعقاب الذى كذلك بالذات وان كان النفع والضرر الدنياوى يتحقق بالعرض والثانى للاخيرين بالذات وللاولين بالعرض فلذا فصل ههنا بان خص الاولين بالاول والاخيرين بالاخير فمجموع الحقوق على التفصيل ستة كذا فى احسن الشروح ١٢ ۵۸ قوله فيصح منه اى اذا كان الايمان نافعا محضا وحسنا بحتا فيصح من الصبى العاقل قياسا واستحسانا لانه محل الرحمة فيصح ما فيه نفعه ولما كان لقائل ان يقول لعل الشارع لم يعتبر ايمانه وجعله كلا ايمان مثل الصبى الغير العاقل اجاب عنه بقوله والحجر الخ ١٢ ۵۹ قوله ولا يليق به فان الحكيم لا يليق به ان يحجر عما هو مناط السعادتين فان قلت فيه ضرر ايضا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة الزوجة اذا كانت كافرة يجاب بما اجاب الماتن بقوله وضرر حرمان الخ ١٢ ۵۹ قوله ولا يليق به هذا هو القياس يعنى لا يليق بجناب الشارع ان لا يعتبر ايمانه لانه حكيم والحكيم لا يليق ان يترك ما صدر عنه وهو الاقرار مع التمييز والتصديق الذى يناط به سعادة الدارين بخلاف الصبى الغير العاقل لانه صدر عنه بلا تمييز وتصديق فهى كلمات الطوطى غير قابل للاعتبار البتة ثم لما كان لقائل ان يقول ان فى اعتبار ايمان الصبى ضررا من حرمان الميراث اذا كان المورث كافرا وفرقة زوجته اذا كانت كافرة فكيف يكون الايمان نفعا محضا اجاب اولا بقوله وضرر حرمان الميراث الخ وثانيا بقوله ولو سلم الخ ١٢ ۵۹ قوله لكفر القريب والزوجة يعنى ان ضرر حرمان الميراث وفرقة الزوجة ليس مبنيا على الميراث بل لكفر القريب والزوجة وهذا هو الاستحسان

ك هذه الحاشية منقولة من شرح ملا حسن وفهمها موقوف على العبارة السابقة فى ذلك الشرح فليراجع اليه ١٢ عبيد ١٢

المقالة الثانية فى الاحكام	بيان تقسيم الاهلية على قسمين

دفعا للحرج لكان الاتى مؤديا للواجب كالمسافر اذا صام
والللازم باطل اتفاقا وليس رخصة اسقاط لعدم الاثم
بالاتفاق تدبر مسألة الاهلية كاملة بكمال العقل
والبدن فيلزم الاداء وقاصرة بقصور احدهما كالصبى
العاقل والمعتوه البالغ والثابت معها صحة الاداء و
التفصيل فى الصبى ان ما يكون مع القاصرة اما حق الله
تعالى وهو ثلثة حسن محض وقبيح محض وبين بين واما
حق العبد وهو ايضا ثلثة نافع محض وضار محض ودائر
بينهما والاول كالايمان لا يسقط حسنه وفيه نفع محض
لانه مناط سعادة الدارين فيصح منه والحجر من
الشرع لم يوجد ولا يليق به وضرر حرمان الميراث وفرقة
النكاح لكفر القريب والزوجة ولو سلم فهو بالتبع وكم من
شئ يثبت تبعا لا قصدا كقبول هبة القريب من الصبى مع ترتب
العتق والثانى كالكفر والقياس ان لا يصح لانه ضرر محض

ك قوله واللازم باطل اقول كما قال احسن الشارحين من قبل القاضى انه يجوز ان يكون مراده من وجوب حقوق الله على الصبى اصل الوجوب

فان كفرها مع ايمانه الموجب للنقصان الدينى وانقطاع الولاية سبب لحرمان الميراث ١٢ ۶۰ قوله فهو بالتبع لان وضع الايمان للسعادة وتحقق به المخالفة مع ارباب الشقاوة فيترتب عليها
احكامها بتبع الوجوده ١٢ ۶۱ قوله كقبول هبة القريب من الصبى الخ قال احسن الشارحين حاصله ان الايمان فى نفسه خير وحسن ولا ضرر فيه وما وقع فى الضرر باعتبار وقوع اتفاق ان ايمانه
صادف كفر المورث والزوجة فبهذا الاعتبار وقع الحرمان والفرقة ونظيره هبة القريب وقبولها فان تملك القريب موجب لعتقه فالهبة نفسها ليست مفضية الى خروج الموهوب عن ملك الموهوب
له ولا قبولها مفض اليه بل الخروج لانه صادف ملك القريب فالهبة موضوعة بالذات للتملك واما الخروج فقد لزم من خارج بالتبع ١٢ ۶۲ قوله والثانى اى القبيح المحض كالكفر فانه ضرر محض
اما فى الآخرة فلقوله تعالى ان الذين كفروا وماتوا وهم كفار اولئك عليهم لعنة الله والملائكة والناس اجمعين خالدين فيها لا يخفف عنهم العذاب ولا هم ينظرون واما فى الدنيا فللحرمان عن الميراث عن
الولى المسلم ووجوب القتل ولزوم الجزية والاذلال ١٢ ع ولو كان رخصة اسقاط لكان يأثم بالعزيمة كما فى صلوة المسافر اذا صلى اربعا ١٢ عـه اى اداء جميع العبادات البدنية
ادائها ١٢ ـه بكمال حتى لو قتل المكره على الكفر كان ماجورا ١٢ ـه اى الشارع لانه حكيم والحكيم لا يمنع عما هو مناط السعادتين ١٢ التعليق المنوت على مسلم الثبوت لمولانا محمد بركت الله مرحوم

اللهم اغفر لصاحب تصحيح هذا الكتاب و تصحيحه آمين ١٢

يصح اتفاقا بيننا وبين الشافعية وبين المصنف وجه الاتفاق في المنهية تقول فان الكل متفقون على ان العبادات التي اتى بها الصبي العاقل نافلة انتهى وقال بعض الاكابر عبارة المنهية في هذا المقام وقع سهوا من قلم الناسخ بل موضعه القسم الثالث وهي العبادات البدنية والمالية مثلا فانه ظاهر ان وقوع العبادات نافلة يدل اصلا على ان الكفر من الصبي معتبر في حق الآخرة ووجه بعض الشراح بانه قد ثبت بالحديث المتواتر والمشهور انما الاعمال بالنيات ان ثوابها منوط بها وهذا بالاجماع كما ينطق به كتب الاصول والفقه واذا ثبت اتفاقا ان صلوة الصبي نافلة اي يترتب الثواب في الآخرة فقد صحت واعتبرت نيته في اصحاب استجلاب الثواب واذا اعتبرت في الثواب اعتبرت في العقاب ايضا فانه لا فارق بينهما اذا كان الصبي عاقلا صالحا للنية محكوما بالصحة كفر الصبي العاقل لانه اختار الكفر بالنية والقصد فيترتب عليه العقاب في الآخرة وهذا وجه الاتفاق في صحة كفره في احكام الآخرة وفيه انه قد تقرر انه قد صح كفر الصبي في حق احكام الدنيا عندنا وفي حق احكام الآخرة اتفاقا واحكام الآخرة مثل وجوب صلوة الجنازة واستجاب الدعاء والصدقة لايصال الثواب في الآخرة الى الميت المسلم وحرمتها للميت الصبي الكافر كما للميت البالغ الكافر لكن الصبي غير قابل للخطاب فايصال العقاب عليه بعيد عن الكرم العظيم لان رحمته سابقة على غضبه ط فلا ايصال الثواب لايمان الحكمي لان رحمته تعالى اوسعت كل شيء فجمع المصنف اتفاق الكل على ثواب عبادات الصبي العاقل سببا لاتفاق الكل على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة بالتوجيه المذكور ليس بشيء على ان الثواب والعقاب ليسا من الاحكام بل هما ثمرتا طاعة الاحكام وعدمها واعلم انه اورد على اتفاق صحة كفر الصبي العاقل في حق احكام الآخرة بان كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفار من اهل الحق فينسبون الى الامام الاعظم رح التوقف والى الاشعرية العفو وهذا مناف للاتفاق والجواب ان الاختلاف في العقاب لا ينافي الاتفاق على صحة كفر الصبي في حق احكام الآخرة فافهم كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٣ قوله وجه الاستحسان ان الكفر محظور مطلقا لانه عبارة عن العقائد الفاسدة فيكون قبيحا محضا فلا يسقط بعذر غير مسموع وهو كونه محلا للرحمة قال في المنهية وانما لم يسمع لان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد وصحة الرسالة ويلزم الخصم على وجه ليس في معرفته شبهة كذا في التقرير نقلا عن الكشف اه يعني ان الكلام في صبي عاقل مناظر في التوحيد والرسالة فاذا اختار ما هو قبيح محض مع وجود العقل والاختيار لم يكن معذورا فلهذا كان العذر غير مسموع والاولى في وجه الاستحسان ان يقال ان الكفر محظور مطلقا وانا مامورون بالرحمة على الصغار فالحكم بصحة كفر الصبي في حق احكام الدنيا ليزجر بعقوبة كفره به للتاديب وان لم ينزجر ولم يرغب عنه صح كفره في حق احكام الآخرة ايضا كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٤ قوله وانما الخ فان قلت لو كان ارتداده صحيحا لوجب ان يقتل لان حكم الردة ذلك والثاني باطل لانه يحبس ولا يقتل الخ ١٢ ٥٥ قوله وهو ليس من اهلها كما لا تقتل المرأة المرتدة لانها ليست من اهل المحاربة ولو كان الاباء للقتل لقتلت المرأة المرتدة ايضا فعلم ان الرجل المرتد انما يقتل بسبب خوف المحاربة من المسلمين ولما كان لقائل ان يقول اذا صح ارتداده فبعد وقوع الارتداد يلزم ان يقتل الصبي المرتد بعد البلوغ لانه حينئذ من اهل الحرابة قال في جوابه ولا يقتل الخ ١٢ ٥٦ قوله خلافا بين العلماء فمن قال باسلامه فكفره ردة عنده ومن قال بعدم صحة اسلامه فكفره لا يكون ردة ١٢ ٥٧ قوله فاورث الشبهة في ثبوت الردة في حال الصبا فلا يوجد موجب القتل وهو الردة في حال الصبا

بيان انقسام حق الله تعالى وحق العباد	المقالة الثانية في الاحكام

× قوله بعذر موصوف وقوله غير مسموع صفته ١٢ عبيد

وعليه الشافعي وابو يوسف رح لكن يصح استحسانا عندنا و
في احكام الآخرة يصح اتفاقا وجه الاستحسان ان الكفر
محظور مطلقا فلا يسقط بعذر غير مسموع فتبين امرأته
ويحرم الميراث بالردة وانما لم يقتل بل قيد لانه
ليس بمجرد الارتداد بل بالحرابة وهو ليس من اهلها
ولا بعد البلوغ لان في صحة اسلامه خلافا بين العلماء
فاورث الشبهة والثالث كالصلوة واخواتها من
العبادات البدنية فانها مشروعة في وقت دون وقت
يصح مباشرته للثواب والاعتياد بلا عهدة فلا
يلزم بالشروع ولا بالافساد ولا جزاء محظورا حرامه
بخلاف ما كان ماليا كالزكوة لا يصح منه لان فيه ضررا

٥١ قوله وعليه الشافعي وابو يوسف رح هما يقولان ان الكفر لا يصح من الصبي لكن ابا يوسف رح في صحة ايمانه وافق ابا حنيفة رح لانه نافع محض والكفر ضار محض فابو حنيفة يحكم بصحة الايمان وصحة الكفر في حق احكام الدنيا وفي عدم تصحيح كفره في حقها موافق للشافعي رح وهو يحكم بعدم تصحيح الاسلام والكفر في حق احكام الدنيا والحاصل ان الشافعي رح استمر على اصله وهو ان الصبي لا يستحق العقوبات فلا يصح منه الكفر ولا الايمان في الاحكام الدنياوية لان فيه عقوبة كالحرمان عن الارث وتفرق الزوجة وقال ابو يوسف ان الكفر ضار محض فلا يصح واما الايمان فهو خير محض وانما يلزمه الضرر بالتبع فيصح كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٢ قوله وفي احكام الآخرة يصح اتفاقا حتى لو مات الصبي الكافر لا يصلى عليه اتفاقا قال بعض الاكابر والمشهور في تفسير الاحكام الاخروية التعذيب في الآخرة وهذا شيء عجاب فان رحمته في التعذيب مما لا تناهى له وعدم تجويز المفرقة او حرمان الميراث والآخرة خير من الاولى وايضا كتب الكلام مشحونة بالاختلاف في تعذيب صغار الكفرة فينسبون الى الامام التوقف والى الاشعرية العفو بقوله تعالى وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا وهذا ينافي الاتفاق كذا قال بحر العلوم ١٢ ٥٢ قوله وفي احكام الآخرة

ط مع انه قد ورد سبقت رحمتي على غضبي فالصبي المذكور بالرحمة اولى من الغضب ١٢ عبيد

يقينا فسقط اعتباره فلا يعود بعد البلوغ فلا يقتل بعد البلوغ لعدم موجبه كذا قال الفاضل الخيرآبادي ٥٨ قوله والثالث الخ اقول كما قال احسن الشارحين الثالث من اقسام الستة وهو الدائر بين الحسن المحض والقبيح المحض كالصلوات واخواتها من العبادات البدنية فانها مشروعة حسنة في الاوقات المعينة من الشرع وقبيحة في اوقات اخرى كالطلوع والغروب والقيام فالحكم في الصبي الذي هو محل الرحمة انه يصح مباشرته لفائدة الثواب الآخرة ولفائدة الاعتياد في الدنيا وكلتا الفائدتين من جميع العبادات اما الاولى فبالنظر الى نفس معنى العبادة فانها عبارة عما يثاب عليها واما الثانية فان العبادات فيها نوع من الكلفة كالصلوة والصوم وغيرهما فاذا اعتاد شخص من حال صباه تحمل المشقة فبعد العلم بكونها حسنة لما تعرض عنه بعد البلوغ فان سبب الاعراض في الاغلب الكسل وهو يرتفع بالاعتياد من وقت الصبا فالاعتياد بالعبادات في حق حسن فيصح المباشرة بها ولا يلزم الاتيان بها فان اللزوم تكليف وهو ليس بقابل فلا يلزم تلك العبادات بالشروع فيها ولا يلزم القضاء بالافساد بها كما يلزم القضاء بالافساد في البالغ فافهم ١٢ ٥٩ قوله لا يصح منه لان فيه ضررا مع عدم الوجوب لانه ممنوع ومحجور عن الشرعيات المالية لوجوب الرحمة على الصبي نادر وان الضرر في الشرعيات المالية من العبادات في الدنيا وفيها ثواب في الآخرة وثواب الآخرة اكثر خيرا من الضرر في الدنيا فينبغي ان يصح منه ادا العبادات المالية الثواب الكثير والرحمة في هذا الاولى المنع واجاب عنه احسن الشارحين بان الثواب في الشرعيات المالية مشكوك ولم يثبت نص قوي في هذه المادة والضرر في الدنيا يقيني

٢ اقول كيف قال الثواب في الشرعيات المالية مشكوك فيه وان هذا لخرق الاجماع وخلاف الآيات القرآنية والاحاديث النبوية

٥١ قوله كقبول الهبة الخ وهذا القسم شابه للقسم الاول فانه من حيث ذاته حسن ولكن قد لم يتعرض ضرر بالتبع في بعض المواد كذلك هذا القسم جانب النفع من حيث الذات وان كان قد يتعرض ضرر بالتبع كما اذا كان الواهب كمخادع بالهبة للموهوب له كقاطع الطريق يهب للانسان ليطمئن قلبه فيقتله في الطريق فقبوله لما باذن الولي يفضي الى الضرر بالتبع لكن لما كان هذا الضرر قليل الوقوع لا ينبغي ان يترك الحكم المشتمل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب الرحمة عليه لتوهم الضرر القليل الوقوع فتح باب صحة المباشرة لجلب المنفعة الكثيرة بدون اذن الولي رحمة البتة فكما ان في عالم الايجاد لا يترك الخير الكثير للشر القليل كذلك في عالم الاحكام لا يترك الحكم المشتمل على الخير الكثير في حق الصبي الذي يجب عليه الرحمة لعروض توهم الضرر القليل الوقوع كذا في احسن الشروح ١٢ ٥٢ قوله يجب اجرة الصبي المحجور اي الصبي الممنوع من القسم السادس مثل الاجارة والبيع وغيرهما من المعاوضات من غير اذن الولي اذا استاجر نفسه من غير اذن الولي وفرغ عن العمل ١٢ ٥٣ قوله اذا كان حرا يعني ان القياس ان لا يجب الاجرة لبطلان العقد فان عبارة الصبي لا اعتبار لها في القسم السادس بغير اذن الولي فهو محجور فيه للتضرر بلا انضمام راي الولي لكن الاستحسان يقتضي وجوب الاجرة اذا كان الصبي حرا سواء تضرر بعد العمل بالهلاك او النقصان اذ لم يتضرر لانه لا يتحقق الغصب في حق الحر حتى يجب قيمته بالهلاك او النقصان فانه لا قيمة له فاذا فرغ عن العمل صح العقد في حق الاجرة على كل تقدير لانها منفعة محضة بعد العمل موجب للاجر المسمى بعد العمل للرحمة والشفقة دون اجر المثل لانه ليس له علاقة مع العقد بخلاف العبد اذا كان محجورا سواء كان صبيا او بالغا ١٢ ٥٤ قوله لا الاجر لان مستاجر يصير غاصبا لاستخدامه من غير اذن السيد فاذا هلك وجب القيمة عليه ١٢ ٥٥ قوله الرضخ بالصاد المهملة والخاء المعجمة وهو ما اقل من سهم الغنيمة ١٢ ٥٦ قوله بالاجماع لان عدم جواز المشهود انما كان لدفع احتمال ضرر الموت او الجرح مع عدم الوجوب عليه فاما بعد الجهاد وانهدام الاعداء فحال اخذ الغنيمة نفع محض فحكم بالاستحقاق للرحمة ١٢ ٥٧ قوله كما لا يملكه عليه غيره اي غير الصبي كالولي والقاضي فلا يصح طلاق امرأته منه ولا من الولي اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه ولاية الولي للشفقة ولا شفقة فيه ههنا لكونها ضررا محضا والولاية انما هو لاندفاع المضرة فان قيل ههنا قد يتضرر وقد ينتفع كالبيع والاجارة فينبغي ان يعد من القسم السادس الذي فيه نفع مشوب بضرر لقلنا الضرر فيها ظاهر وهو خروجها من ملكه واما النفع فامر القليل في الدنيا وهو غير معتد به فلا يعد من القسم السادس واما العتاق والهبة فلو نوى فيهما لله تعالى فهذه التبرعات المالية من العبادات داخلة في القسم الثالث ١٢ ٥٨ قوله وانما هو في الايقاع فلا يصح الايقاع لكن ربما يشا من الزوجة مضرات عظيمة وحينئذ لا ضرر في الايقاع ١٢ ٥٩ قوله كان صحيحا قال في المنية وبهذا تبين فساد قول من قال لو اثبتنا له ملك الطلاق كان خاليا عن حكمه وهو ولاية الايقاع والسبب تخالي عن حكمه غير معتبر شرعا كبيع الحر والطلاق الصبية وذلك لا نسلم خلوه عن حكمه اذ الحكم ثابت في حقه عند الحاجة حتى اذا اسلمت امرأته وعرض عليه الاسلام فابى فرق بينهما وكان ذلك طلاقا في قول ابي حنيفة رح ومحمد رح واذا ارتد وقعت البينونة وكان طلاقا في قول محمد رح واذا وجدته مجبوبا فخاصمته في ذلك فرق بينهما وكان طلاقا عند بعض المشائخ هكذا في التقرير انتهى ١٢ ٦٠ قوله وانما يجوز اقراض القاضي ماله اي مال الصبي دون ما عداه من الاولياء كالاب وغيره من المستقرض ١٢ ٦١ قوله وانما يجوز الخ قال احسن الشارحين ولما كان

٣ معامل للواطة واذا لم يوجد هذه الشرائط لم يجز

بيان ان الطلاق ونحوه لا يملكه الصبي	المقالة الثانية في الاحكام

والرابع كقبول الهبة يصح مباشرته منه بلا اذن وليه لانه نفع محض ولذلك يجب اجرة الصبي المحجور مع بطلان العقد اذا كان حرا لا العبد فيجب له الاجرة بشرط السلامة فلو هلك فالقيمة لا الاجر واستحق الرضخ مع عدم جواز شهود القتال بدون الاذن بالاجماع والخامس كالطلاق ونحوه فلا يملكه ولو باذن وليه كما لا يملكه عليه غيره قال شمس الائمة رح زعم بعض مشائخنا ان هذا الحكم غير مشروع اصلا حتى ان امرأته لا تكون محلا للطلاق وهذا وهم فان الطلاق يملك بملك النكاح ولا ضرر فيه وانما هو في الايقاع فلو تحققت الحاجة اليه لدفع الضرر كان صحيحا وانما يجوز اقراض القاضي له من المليء لانه حفظ مع قدرة الاقتضاء بعلمه بخلاف الاب الا في رواية والسادس كالبيع والاجارة وغيرهما من المعاوضات فيها نفع مشوب باحتمال ضرر فبانضمام راي الولي يندفع الاحتمال فيملك معه ثم عند ابي حنيفة رح لما انجبر القصور بالاذن كان كالبالغ فيملك بغبن فاحش مع الاجانب والولي

لقائل ان يقول اقراض مال الصبي مثل طلاقه داخل تحت الضرر المحض فينبغي ان لا يجوز اقراض ماله مع انه يجوز اقراض القاضي ماله وهو ضرر محض لانه ازالة البدء مع انه لا نفع فيه اصلا اجاب بقوله وانما يجوز الخ ١٢ ٦١ قوله لانه اي الاقراض من المليء ليس تبرعا بل حفظ المال مع قدرة الاقتضاء اي الاخذ بعلمه فلا احتمال للجحود قال بعض الاعاظم ههنا بحث فان احتمال الجحود وان انسد لكن ههنا احتمالات اخرى كانعزال القاضي او افلاس المديون او غيبوبته غيبوبة منقطعة الى غير ذلك وقال بعض الاكابر لا يوخذ بهذه الرواية لظهور الخيانة اليوم في القضاء ١٢ ٦٢ قوله الا في رواية يجوز فان الاب لوفور شفقته لا يقرض ماله الا حيث يمكن استيفاؤه بان كان المستقرض مثلا رجلا صالحا معروفا بالصلاح وشهد الاب على الشهود عند الاقراض ولا يقرض الا عند ترك هلاك المال بدون القرض فاذن جوز للاب لانه فيه منفعة الصبي وهو واجب لرحمته كذا في احسن الشروح ١٢ ٦٣ قوله والسادس كالبيع الخ ولا شك ان فيها نفع فانه يجلب الملك لكنه مشوب بالضرر وبانضمام راي الولي يندفع احتمال الضرر فلا يملكه الصبي وحده ويملكه مع اذن الولي ثم عند الحنفية لما انجبر القصور الذي في الصبي بالاذن بالولي كان الصبي مع الاذن كانه من جهة مقام بالغ فيملك البيع بغبن فاحش مع الاجانب كالبالغ كذا في احسن الشروح ١٢ ٦٤ اي الممنوع اذا استاجر نفسه من غير اذن الولي ١٢ ٦٥ فانه لا يملك اقراض مال ابنه الصغير لانه يحتمل الهلاك بالجحود ١٢ التعليق المنعوت

اللهم اغفر لكل امته محمد صلى الله عليه وسلم

مطلقا كان او عاصيا ١٢ ؎٥٣ قوله كالسكر من المحرم فانه لا يكون سببا للنعمة قال بعض المحققين الظاهر من المتن ان الدليل واحد وغرض من قوله كالسكر التنظير فقط والنظر الدقيق يحكم بان حاصله يرجع الى استدلالين احدهما ان المعصية لا يوجب الرخصة فسفر العاصي لكونه معصية لا يوجب الرفاهية والرخصة ايضا اما المقدمة الثانية فظاهرة واما الاولى فالدليل عليها ان الرخصة تخفيف من الله تعالى على عباده والمعصية لا تفضي الى التخفيف وقد قال الله تعالى ولا ينال عهدي الظالمين والثاني القياس على السكر فان شرب الخمر لكونه معصية لا يوجب تخفيف بالاتفاق حتى يعتبر طلاقه وعتاقه مع كونه زائل العقل وليس موجبه الا المعصية فالسفر اذا كان معصية كيف يوجب النعمة ١٢ ؎٥٤ قوله بل مجاورة السفر خارجة عنه فالمسافر القاطع الطريق له وصفان احدهما قطع المسافة من مكان الى مكان والثاني المحاربة مع الله ورسوله بسبب قطع الطريق والفساد في الارض والمعصية هو الثاني دون الاول والسبب لنيل النعمة هو الاول اعني نفس السفر دون الثاني فعلم ان السفر نفسه ليس بمعصية وانما المعصية الامر المقارن له ولا يخل بسبب الرخصة حتى يلزم نيل النعمة بالمعصية وانما يجعل السفر نفسه موجبا له وهو ليس بمعصية ١٢ ؎٥٥ قوله فصار كالصلوة في الارض المغصوبة فانها في نفسها ليست بمعصية بل طاعة لكونها عبارة عن القيام والقعود على الوجه المشروع وشغل ملك الغير مجاور له بدون اذنه وهو معصية والاول يكون سببا لنيل النعمة بخلاف الثاني ١٢ ؎٥٦ قوله كالسكر بشرب المسكر المحرم وفيه ما قيل انا وان سلمنا ان السفر ليس معصية لكن المعصية عارضة له البتة والقبيح بالعرض قد يغلب على القبيح بالذات لكونه اثقل من الثاني كما ان القبيح لذاته ربما الكذب قد يترك به الحسن لذاته وهو الصدق وكذا كان الحسن يترك او النفع الذي مع الحسن لذاته وكذا صار قبيحا بالغير وقدم الاول لكون المضرة فيه اثقل من الاول فكذلك فيما نحن فيه وان كان السفر في نفسه مباحا ولكن صار قبيحا بالغير وهو عروض الخروج عن طاعة الامام الحق او قطع الطريق فيكون اثقل من الذي هو معصية في نفسه كشرب الخمر مثلا وان ضرره يرجع الى نفس الشارب فقط وضرر السفر المذكور يرجع الى العباد ايضا ولا ريب ان اضرار العباد اثقل من عدم امتثال امر الله تعالى فانه غفور رحيم يعفو ما يشاء من حقوقه دون حقوق العباد فلا يكون مثل السفر سببا للوصول الى النعمة وما قال بعض الاعاظم ان السر فيما ذكر ان السفر لما كان مبنى عليه بعض العبادات كالجهاد والحج وغيرهما واكثر امور المعاش كالتجارة ونحوها وكان لا يخلو من نوع مشقة في الاغلب رتب الله تعالى عليه حكما اخف وجعله سببا للرخصة لهذا الخير الكثير فلا يبطل لا سببيته بعروض معصية مجاورة اياه بتقصير من المكلف ولا يبطل الخير بمجاورة الشر وليس مقصود الشارع في شرع الرخصة الترقية بالمعصية بل بما هو في ذاته لمنبع الطاعة والمعاش وطلب الرزق الحلال ففيه نظر لان المعتبر في الافعال الاغراض والغايات فاذا كانت غاية امثال هذا السفر هي المعصية كيف يكون هذا السفر سببا للرفاهية والنعمة فلا يصح الفرق بين سفر المعصية والسكر بشرب الخمر اصلا وبالجملة فاية الشيء اذا كانت معصية لا يكون هو سبب الرفاهية اصلا كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ؎٥٦ قوله كالسكر قال في المنهية وقد احتجوا عليه ايضا بقوله تعالى فمن اضطر غير باغ ولا عاد فلا اثم عليه فانه جعل رخصة اكل الميتة منوطة بالاضطرار حال كون المضطر غير باغ اي خارج على الامام ولا عاد اي ظالم على المسلمين بقطع الطريق فينبغي في هذه الحالة على اصل الحرمة ويكون الحكم كذلك في سائر الرخص بالقياس (يعني ان الله تعالى علق رخصة اكل المحرمات بعدم البغي وعدم المعصية فالعاصي بسفره ان اضطر فلا يحل له الاكل لانه عاد واذا كانت هذه الرخصة متوقفة على عدم البغي والمعاداة فالرخص التي دونها كالافطار وقصر الصلوة المتعلقة بالسفر اولى بان يتوقف عليها) تكذا اولا معنى غير باغ اي غير متجاوز في الاكل قدر الحاجة ولا عاد على اخر بالاستيثار عليه (يعني قوله تعالى غير باغ ولا عاد في الاكل بمجاوز في حد الشبع ولا عاد على المضطر الآخر باخذ بقية ابقاء الحيوة نفسه على حيوة اخيه وهو اعم ممن كان سفره للبغاوة او التعدي لقطع الطريق فلا يكون الآية دالة على ما قالوا) وثانيا منقوض بالمقيم المضطر العاصي فانه يباح له الاكل اجماعا يعني لو كان معنى الآية ما قالوا يلزم ان يكون رخصة اكل الميتة مختصة بالمضطر المخصوص وهو من لا يكون باغيا وخارجا على الامام ولا ظالما على المسلمين فلا يجوز الرخصة له للمقيم المضطر العاصي مع انه يباح له ذلك اجماعا فعلم ان المناط هو الاضطرار سواء كان مجامعا مع المعصية او لا فكذا مناط الرخصة في السفر اي المشقة سواء كان مجامعا مع المعصية او لا) وثالثا القياس ينافيه اطلاق او التخصيص ابتداء به عندنا كما سيأتي انتهى حاصله انهم قاسوا السفر المقارن للمعصية بالاضطرار المقارن لها وهو غير صحيح فان النصوص الواردة في رخصة السفر مطلقة بخلاف نفس الرخصة بالاضطرار فانه مقيد وان قيل نصوص السفر ايضا مقيدة يقال التخصيص ابتداء لا يجوز عندنا واعتبار التخصيص بعد ملاحظة نفس الاضطرار بلا جامع مؤثر وان العلة في صورة الاضطرار لم من ان يكون مجامعا للعصيان او لا فلا بد وان يكون علة الرخصة في السفر ايضا اعم من ان يكون مجامعا للمعصية او لا حتى يصح القياس كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ؎٥٧ قوله المؤاخذة الخ لا خلاف في انتفاء المؤاخذة عن الخطاء في الآخرة شرعا لقوله عليه السلام رفع عن امتي الخطاء والنسيان وانما الخلاف في انه يجوز المؤاخذة بالخطاء عقلا ام لا فمذهب اهل السنة انه لا يجوز المؤاخذة به عقلا كذا في احسن الشروح ١٢ ؎٥٨ والخلاف للمعتزلة فانهم يقولون ان المؤاخذة بالخطاء خلاف مقتضى الحكمة فلا يليق بالشارع الحكيم ١٢

ظ لان رخصة قصر الصلوة و افطار الصائم من جهة عذر السفر ۱۲م

بيان ان سفر المعصية لا يمنع الرخصة	المقالة الثانية في الاحكام

في رواية وعندهما لا يجوز وقولهما اظهر **مسألة** سفر المعصية لا يمنع الرخصة عندنا خلافا للائمة الثلاثة لنا الاطلاق قال الله تعالى فمن كان منكم مريضا او على سفر فعدة من ايام اخر وفي الصحيح لمسلم عن ابن عباس فرض الله تعالى الصلوة على لسان نبيكم في الحضر اربعا وفي السفر ركعتين قالوا الرخصة نعمة فلا ينال بالمعصية كالسكر قلنا ليست اياه بل مجاورة فصار كالصلوة في الارض المغصوبة بخلاف السبب المعصية كالسكر بشرب المسكر المحرم **مسألة** المؤاخذة بالخطاء جائزة عقلا خلافا للمعتزلة لنا ربنا لا تؤاخذنا ان نسينا او اخطأنا والسؤال بما يستحيل باطل قالوا المؤاخذة بالجناية وهي بالقصد قلنا لعدم التثبت والاحتياط

؎٥١ قوله في رواية يعني يجوز بيعه بعد الاذن مع الولي بالغبن الفاحش في رواية لما قلنا انه يصير كالبالغ او في رواية اخرى لا يجوز لان الصبي في هذه الصورة بما استفاده اذنه من الولي يصير كالنائب عنه فصار كالولي يبيع من نفسه مال الصبي بالغبن وايضا فيه موضع التهمة فلا يجوز وعن ابي يوسف و محمد رحمهما الله في هذه الصورة لا يجوز بيع الصبي بالغبن الفاحش اصلا لا من الاجانب و لا من الولي فان اذن الولي انما يعمل فيما كان فيه نفع للصبي والغبن فيه ضرر محض فيحفظ عنها الصبي نظرا الى وجوب الشفقة على حاله فقولهما اظهر فافهم كذا في احسن الشروح ١٢
؎٥٢ قوله في الحضر اربعا الخ والاحاديث في هذا الباب كثيرة فابو حنيفة رضه ابقى هذه النصوص على اطلاقها وجوز الرخصة للمسافر مطلقا

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

ط اقول هذا السؤال غير وارد على بعض الاعاظم لان حاصل ما قال ان الرحمة الالهية والرفاهية الصمدانية مبناها على الاكثر والاغلب في الاسفار ولا يخفى ان اغلب الاسفار واجبة او مندوبة او مباحة كالامثلة المذكورة ثم لا ينظر في قوانين الشرع الا نور الى الجزئيات جزئيا جزئيا وفردا فردا كما لا ينظر في قانون رخصة السفر الى حال المسافر في المشقة ولم يعين الشرع حدا للمشقة لاختلافها باختلاف الاشخاص فلا يختص رخصة السفر الرفاهية بجزئي دون جزئي منه والله اعلم ١٢ ابو الفضل محمد عبد الحميد الصديقي الايوبي الحنفي اليميني الحمل غفوله

ه١ قوله الواجب يعني ان المواخذة في الخطاء من جهة ترك التثبت والاحتياط الواجبين والتثبت وكذا الاحتياط محل القصد فتركهما لوجوبها يفضي الى المواخذة قال بعض الشراح ان النزاع لفظي فان المجوزين للمواخذة في الخطاء يجوزونها بالنظر الى العوارض واللواحق والنافين كالمعتزلة ينكرونها بالنظر الى نفس ذات الخطاء وفيه ما افاد بعض الاعاظم ان الخطاء لما كان مسببا عن عدم التثبت الذي هو جناية صار هو ايضا جناية فجوز المواخذة ايضا وايضا ان نقول ان المواخذة بعدم التثبت فقط لا بفعل الخطاء حتى يرد عليه هذا الايراد بل نقول ان المواخذة بالخطاء لكن لكونه مسببا عن محل اختياري وهو عدم التثبت الذي هو الجناية فصار هو ايضا جناية يجوز المواخذة به ١٢ ه٢ قوله الا ان فيه شبهة العدم اي شبهة عدم الجناية ولهذا لا يواخذ به في الاثم سمعا كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ان الله تعالى تجاوز عن امتي الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه ١٢ ه٣ قوله دون ضمان المتلفات الخ فان اتلف مال الآخر خطاء يجب عليه ضمانه ولا يعد اتلافه كالعدم وذلك لانه جزاء المحل وهو المال فيجب مثله عليه عند اتلافه ولو خطاء ١٢ ه٤ قوله يقع طلاقه الخ اقول اعلم انه يقع طلاق الخاطي في القضاء عندنا واما فيما بينه وبين الله تعالى فهي امرأته ١٢ ه٥ قوله خلافا للشافعي اي يقول الشافعي بعدم وقوع الطلاق في القضاء ايضا ودليله ان اعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد في صورة الخطاء كما في النائم وكذا المجنون والجواب من قبلنا ان الغفلة الخ ١٢ ه٦ قوله فاقيم تمييز البلوغ مقامه اي مقام القصد المدلول وحاصله على ما قال احسن الشارحين ان الاحكام المنوطة بالامور الحقيقية اذا عسر الاطلاع عليها يدار فيها الاحكام على دلائلها التي المظنة فالطلاق في نفس الامر وان كان منوطا بالقصد البالغ ولكن لما كان الاطلاع عليها عسيرا اقيم الدال اعني تمييز البلوغ مقام المدلول اعني القصد فان العاقل لا يفعل الفعل في الاكثر الا بالقصد ١٢ ه٧ قوله بخلاف النوم فان النائم يقع عنه الافعال كثيرا بلا قصد فلا يكون النوم دليلا عليه فان الدليل لا بد ان يلازم المدلول ويقارنه اكثريا كذا في احسن الشروح ١٢ ه٨ قوله الاكراه اقول كما قال احسن الشارحين الاكراه على نحوين اما الاول فهو الاكراه بما يفوت النفس كقطع الراس وشق البطن فبالجملة كلما يودي الى الهلاك في العادة سواء كان قطع عضو او افناء تمام البدن او الاكراه بما يفوت عضوا لا يودي في العادة الى هلاك النفس كقطع اليد او الاصبع مثلا فهذا النحو يشتمل على نحوين احدهما اقوى من الآخر وقد يوجد بكلتيهما خواص لا يوجد في الآخر فالصبر في صورة الاكراه على الكفر بقتل النفس يستجلب الثواب الذي لا يستجلبه الصبر في الصورة الاخرى واما الثاني فهو ما يكون غير الاول اي يكون الاكراه بغير ما يفوت النفس او العضو كالاكراه بالحبس او الضرب وهذا القسم ايضا له مدارج لكل درجة خاصة ثم اختلفوا في ان الاكراه هل يمنع تكليف المكره ام لا والاحتمالات العقلية من ضرب اربعة في اربعة ستة عشر يعني يتصور كون الملجئ مثلا مانعا مطلقا وغير مانع كذلك او كونه مانعا في عين ما اكره عليه او في ضده فيضرب هذه الاحتمالات الاربع في الاحتمالات الاربعة التي يتصور في غير الملجئ فيحصل ستة عشر احتمالات ١٢ ه٩ قوله يمنع في الملجئ دون غيره حاصل قول هذه الجماعة ان الاكراه الملجئ المانع من التكليف بما اكره عليه وغيره الملجئ غير مانع وهذا هو الذي اختاره صاحب الاحكام وظن انه مذهب الشافعي فهؤلاء جعلوا المكره كالمرتعش وقال صاحب الاحكام انه وان جاز ان يكون مكلفا عقلا لكنه امتنع شرعا ١٢ ه١٠ قوله وهو مختار اخف المكروهين من الفعل وما هدد به فان راى الفعل اخف مما هدد به يختاره وان راى ما هدد به اخف من الفعل يختاره فالفاعل قادر فيصح التكليف ١٢

الواجب الا ان فيه شبهة العدم فلا يؤاخذ بحد ولا قصاص دون ضمان المتلفات خطاء من الاموال ويقع طلاقه عندنا خلافا للشافعي لان اعتبار الكلام بالقصد ولم يوجد كما في النائم قلنا الغفلة عن معنى اللفظ امر خفي فاقيم تمييز البلوغ مقامه بخلاف النوم **مسألة** الاكراه ملجئ وهو بما يفوت النفس والعضو وغيره كالحبس والضرب وهو لا يمنع التكليف بالفعل المكره عليه ونقيضه مطلقا وقال جماعة يمنع في الملجئ دون غيره وقالت المعتزلة يمنع في غيره في عين المكره دون نقيضه لنا ان الفعل ممكن والفاعل متمكن كيف لا وهو مختار اخف المكروهين ولذا قد يفترض ما اكره عليه كالاكراه بالقتل على شرب الخمر فياثم بتركه ويحرم كعلى قتل مسلم ظلما فيوجر على الترك كعلى اجراء كلمة الكفر قال المفصلون المكره عليه واجب الوقوع وضده ممتنع والتكليف بهما محال قلنا الايجاب والامتناع بالشرع او بالعقل لا ينافي الاختيار بل هو مرجح لا موجب فتامل وقالت المعتزلة

اللهم اغفر لصاحب تصفية وتصحيح هذا الكتاب المسمى بمسلم الثبوت ١٢

ه١١ قوله اخف المكروهين اذا اكره بقتل نفسه على قتل نفس الغير ولا ريب ان الثاني اخف من الاول اذ الانسان يقدم حيوته على حيوة اخيه فيختار قتل غيره وحيوة نفسه ١٢ ه١٢ قوله على شرب الخمر فانه يكون شرب الخمر واجبا على المكره عليه لانه تعالى قد استثنى حالة الاضطرار عن الحرمة ولا ريب في ان المستثنى مغاير للمستثنى منه فيكون مباحا ١٢ ه١٣ قوله كعلى اجراء كلمة الكفر على اللسان والفرق بين الصورتين ان في صورة الاكراه على قتل المسلم قتله حرام وفي صورة الاكراه على اجراء كلمة الكفر يكون الاجراء مباحا بمعنى انه يعامل به معاملة المباح لعدم الاثم ولكن التحرز في كل منهما موجب للاجر ١٢ ه١٤ قوله قلنا لا نسلم ان الفعل المكره واجب بالذات وضده ممتنع بالذات بل الفعل في نفسه ممكن والفاعل قادر عليه ١٢ ه١٥ قوله او بالعقل مزورة ان العقل حاكم بان اهلاك نفسه او اضاعة اعضائه ليس بحسن وهذا غير مناف لاختيار الفعل ١٢ ه١٦ قوله بل هو مرجح لا موجب بان يبلغ الترجيح الى حد الوجوب فان كثيرا من الافعال التي اوجبها او درك العقل حسنها يترك لدواعي النفس وغيرها فلا يكون الوجوب الشرعي او العقلي موجبا لوجود الافعال بل يكون مرجحا له وهو لا ينافي الاختيار فلم يثبت الاضطرار فلا يبطل التكليف فتامل ١٢ ه١٧ والمعنى عليه فانه لا يصح طلاقه لانتفاء القصد فكذا لا يقع الطلاق من الخاطي ايضا بهذا الوجه بعينه ١٢ التعليق المنوت على مسلم الثبوت لمولانا الحافظ محمد بركت الله

۵۱ قوله لداعي الاكراه فان الانسان يميل اولا وبالذات الى دفع المضرة الجسمانية فالاكراه هو الباعث الى ارادة الفعل دفعا للمضرة وبالنظر اليه يفعل الفعل المكره عليه ۱۲ ۵۲ قوله فلا يصح التكليف به لان انتفاء الثواب دال على انتفاء التكليف فالاكراه لا يرفع التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه ۱۲ ۵۳ قوله بخلاف ما اذا اتى الخ والحاصل انه لو كان مكلفا به فهو مباح او واجب او حرام او مندوب او مكروه والواجب والمندوب لا يصح فان الايتان بهما موجب لاستحقاق الثواب بالثواب الا اذا كان الايتان بالفعل لداعي الشرع وانا نفي الحرمة والمباح والمكروه فان فيها اجازة الترك وفي صورة الاكراه لا يعقل اجازة الترك والاصح ان يقال دليل على بعض المدعى وانهم يدعون نفي الوجوب ۱۲ ۵۳ قوله بخلاف ما اذا اتى الخ فانه انما يأتي به لداعي الشرع دون دفع المضار عن نفسه بل فيه اختيار المضرة الموعودة من المكره فيثاب على ذلك التقدير فلا يرفع الاكراه التكليف الثابت بنقيض الفعل المكره عليه ۱۲ ۵۴ قوله والقدرة على الشيء قدرة على ضده لانها عبارة عن صحة الفعل والترك فالقدرة على ضد المكره عليه قدرة عليه فصار المكره عليه مقدورا وكل مقدور يصح التكليف به فيصح التكليف بالفعل المكره عليه فلا يصح توهم ان الاكراه ينافي التكليف وفيه انه انما يصح المعتزلة لو جعلوا مدار انتفاء صحة التكليف انتفاء القدرة ولو كان مداره عندهم شيء آخر وهو انتفاء فائدة التكليف وهو الامتثال مع النية الخالصة لله تعالى كما هو الظاهر من قولهم لداعي الاكراه فلا يتجه ما قيل ۱۲ ۵۵ قوله لا حرج عقلا او شرعا في الدين اما عقلا فلانه بعد معرفة الصانع وصفاته الكاملة يحكم بان مثل هذا الحكيم المستجمع لصفات الكمال لا يوقع عباده في الحرج واما شرعا فلانه لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبها ينفي تكليف العبد بما يمتنع عنه ظاهرا وعادة وان امكن امكانا ذاتيا ۱۲ ۵۶ قوله وهو مشكك لان بعض افراده اقوى واكمل في معنى الحرج من البعض الآخر والاول كالعاجز من كل وجه والثاني كالعاجز من بعض الوجوه كالمريض والمسافر والامكان منوط بالقدر الحرج فالحرج الكامل يوجب اشد انحاء التشكيك والناقص اضعفها ومعرفة القدر تحقق من جهة الشرع كما قال فلهذا لم يجب الخ ۱۲ ۵۷ قوله ولم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس الخ قال في المنهية يعني انهما اي الحيض والنفاس لا يسقطان اهلية الوجوب ولا الاداء ولذا يصح افعال الحج عن الحائض والنفساء سوى الطواف لان الطهارة شرط فيه لكونه في المسجد ولا يجوز فيه الدخول معهما فقد سقط الاداء بالعذر لانتفاء الشرط ودفع الحرج الا ان الشارع جعل الطهارة عنهما شرطا لاداء الصلوة على وفق القياس والصوم على خلافه لتأديه مع الحدث الاصغر والاكبر عند الائمة الاربعة ثم انتفاء وجوب القضاء عليها للحرج لدخولها في حد الكثرة بخلاف الصوم ولا حرج في وجوب القضاء عليها لان الحيض لا يستوعب الشهر والنفاس يندر فيه (يعني لما ثبت انه لا حرج في الدين لم يجب قضاء الصلوة الساقطة في الحيض والنفاس بدون الصوم لان في الاول حرجا لان الحيض للمرأة في العادة يقع في كل شهر واقله ثلثة ايام فيكون السنة بحساب اقل ايام الحيض مائة وثمانين لو ادا الصوم ثلثة ايام ولا ريب ان في قضاء الصلوة بالعدد المذكور حرجا لا يوجد في قضاء صوم ثلثة ايام واما النفاس فغايته ان يقع في السنة مرة ففي صورة لزوم قضاء صلوته يبلغ في السنة الى قضاء مائتي صلوة وفيه حرج لا يكون مثله في الصوم بل يوجد فيه النقص فان النفاس يجوز ان لا يتحقق في السنة في شهر رمضان بل في غيره واذا وقع فيه فلا يلزم ان يستوعب تمام الشهر بل يجوز ان لا يقع في الاوائل فقط او في الآخر فقط كذا قيل) ثم اختلف في انه هل وجوب اداء الصوم عليهما حالتي الحيض والنفاس ام لا ونقل السبكي عن اكثر الفقهاء نعم لتحقق الاهلية والسبب وهو شهود الشهر ولان القضاء استدراك لما فات وقيل لا يجب واختاره ابن الهمام لانتفاء الشرط والسبب ليس موجبا مطلقا والقضاء يترتب على سبب الوجوب كما في النائم ولان الاداء حرام منهي عنه فلا يكون واجبا انتهى والحق ما قال احسن الشارحين ان النزاع لفظي فان القائل بوجوب الاداء عليهما في تينك

بيان كون العبد اهلا للتصرف وملك اليد	المقالة الثانية الاحكام

اذا اكره على عين المامور به فالاتيان به لداعي الاكراه لا الداعي الشرع فلا يثاب عليه فلا يصح التكليف به بخلاف ما اذا اتى بنقيض المكره عليه فانه ابلغ في اجابة داعي الشرع قلنا صحة التكليف تقتضي المقدورية والقدرة على الشيء قدرة على ضده **مسألة** لا حرج عقلا او شرعا وهو مشكك فلهذا لم يجب شيء على الصبي العاقل ولا على المعتوه البالغ خلافا لابي زيد ولم يجب قضاء الصلوة في الحيض والنفاس دون الصوم وشرعت العبادات في المرض قاعدا او مضطجعا وانتفى الاثم في الخطاء مجتهدا وفي النسيان وسقط اكل الصائم وخفف في السفر فشرعت الرباعية ركعتين ومسح الخف الى ثلثة ايام وثبت الرخصة بالشروع قبل تحققه ولو اقام قبل المدة صح ولزمت احكام الاقامة ولو في المفازة لانه دفع لها وبعدها الا فيما يصح فيه لانه رفع بعد تحققه **مسألة** العبد اهل للتصرف وملك اليد عندنا خلافا للشافعي لنا انهما باهلية التكلم والذمة والاولى بالعقل وهو لا يختل بالرق ولذا كانت روايته ملزمة للعمل للخلق والثانية باهلية الايجاب عليه والاستيجاب له

الحالتين اراد منه وجوب الاداء بالتقدير بمعنى انه لو لم يكن ذلك لحالة لوجب عليها اداء الصوم وقد مر سابقا ان بعضهم قالوا ان القضاء مرتب على وجوب الاداء دون اصل الوجوب وقالوا ان النائم يجب عليه اداء الصلوة تقديرا يعني انه لو لم يكن النوم لوجب الاداء والقائل بعدم وجوب الاداء اراد التحقيقي ولا ريب في انتفائه فان الحالة ما نعة والصوم معها ممنوع انتهى ۱۲ ۵۸ قوله قبل تحققه اقول حاصله ان السفر الذي هو سبب الرخصة سفر ثلثة منازل والشيء انما يجب بعد تحقق السبب ومع انه لم يتحقق بعد سبب الرخصة فانه ان اشرع في السفر فارق سوت البلدان قلد الرخصة وقد صح عن النبي صلعم انه قصر العصر بذي الحليفة وعن امير المؤمنين علي رضي الله عنه انه خرج من البصرة فصلى الظهر اربعا ثم قال انا لو جاوزنا هذا الخص لصلينا ركعتين رواه ابن ابي شيبة كذا في فتح القدير ۱۲ ۵۹ قوله العبد الخ اقول كما قال احسن الشارحين لا شبهة في ان العبد ممنوع عن التصرفات التي يتضرر بها المولى بالاتفاق بين الحنفية والشافعية لان العبد ليس الا مملوك الرقبة فانه ايضا متفق بين الفريقين بل الخلاف في انه اهل اهلية التصرف والبداء فذهب الحنفية الى الاول وهو المختار والشافعية الى الثاني ۱۲ ۶۰ قوله انا اقول كما قال احسن الشارحين الدليل على المذهب المختار ان اهلية اليد والتصرف انما يكون باهلية النظر اي باهلية قول الايجاب للاقرار وغير ذلك وباهلية الذمة اي باهلية نزول الاحكام يعني ان الاولين المناط الاخيرين اذا وجد المناط وجد المنوط ۱۲ ۶۱ قوله ولذا كانت آه اقول كما قال احسن الشارحين ولذا كانت روايته في الحديث ملزمة للعمل للخلق فلو كان في عقله اختلال كيف يقبل الرواية فيما هو من مهمات الدين فان خبر العاقل لا يبالي

اللهم اغفر لصاحب تصفيته وتصحيح هذا الكتاب المسمى بمسلم الثبوت ۱۲

٥١ قوله خوطب بحقوقه تعالى كالايمان والصلوة والصوم والكف عن المحرمات قال في المنهية بخلاف الحج لما روى عنه صلى الله عليه وسلم انما عبد حج ثم عتق فعليه حجة وبخلاف الجهاد فليس له ان يقاتل الا باذن المولى انتهى ١٢ ٥٢ قوله ويصح اقراره الخ والمراد الاقرار بما يوجب الحدود والقصاص عليه كالاقرار بالزناء والسرقة المستهلكة واما القائمة فيصح اقرار المأذون بها بالاتفاق واما العبد المحجور ففيه خلاف بين ابي حنيفة رح وبين صاحبيه كما فصل في مقامه ١٢ ٥٣ قوله لحق المولى في رقبته وفي منافعه ولو جاز له التصرف من غير اذنه صارت الرقبة مالكة في الدين والقدر على الاستخدام فيتضرر به فيمنع غير الماذون من التصرفات المالية لحق المولى ١٢ ٥٤ قوله واللازم وهو كون العبد اهلا للملك باطل اجماعا فان الكل متفقون على ان العبد لا ملك له اصلا وكل ما في يده فهو ملك سيده وبهذا القدر قد ثبت انتفاء اهلية التصرف فان بطلان التالي دليل لبطلان المقدم كذا قال استاذ المحقق ١٢ ٥٥ قوله لمانع متحقق ههنا وهو حق المولى فان رقبته مملوكة لسيده فلو ثبت الملك لكان الرقيق المملوك مالكا وهو خلاف ما ثبت في الشرع ١٢ ٥٦ قوله لا لعدم المقتضي اي ليس تخلف المسبب عن السبب لعدم المقتضي بل المقتضي متحقق وهو اهلية التصرف مع انعدام المقتضي وهو اهلية ملك الرقبة لتحقق المانع واما المسبب وان استلزم وجود سبب ولكن لا يستلزم وجود سبب معين ١٢ ٥٧ قوله ويجوز تعدد الاسباب لاهلية التصرف والحاصل انا لا نسلم ان ملك التصرف انما يستفاد من ملك الرقبة لجواز تعدد الاسباب كما في الوكالة لانها تثبت ملك التصرف ولا تثبت ملك الرقبة ١٢ ٥٨ قوله كان له التصرف مطلقا في انواع التجارات غير مقيد بنوع من الانواع سواء اذن فيه المولى ام لا قال في المنهية هذا عند علمائنا الثلثة رحمهم الله تعالى لوجود فك الحجر المانع من التصرفات المالية فينبغي التقييد بنوع يعني ان العبد اهل للتصرف وانما كان محجورا للمانع وهو حق المولى وقد زال باذنه فقد عاد ما كان حالا وهو جواز التصرف مطلقا من غير تقييد وقال زفر رح والشافعي رح يختص بما اذن فيه لان تصرفه لما كان بطريق النيابة عندهما كالوكيل كان مقتصرا على ما اذن فيه ولا يثبت له عموم التصرف الا بالتنصيص وفيه ما فيه انتهى ووجهه انا لا نسلم كون تصرفه بطريق النيابة لكونه اهلا للتصرف بنفسه وفيه نظر لان رفع الحجر في نوع يجوز ان يكون لغرض لا يوجد في نوع آخر فلا يلزم من اسقاط الحجر فيه الاسقاط في كل نوع ودعوى ان الاسقاط لا يختص بنوع دون نوع غير مسلم ضرورة ان الغرض الداعي للاسقاط في هذا النوع قد لا يوجد في نوع آخر فتامل كذا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٩ قوله بخلاف الكتابة الخ يعني ان المانع من الكسب في العبد الماذون انما كان حق المولى وقد زال بالاذن كما ان المانع في المكاتب قبل الكتابة كان حق المولى وقد زال بالكتابة فكان كسبه له لا للمولى والفرق ان المولى يملك حجر العبد الماذون بعد اسقاطه لان مدار الحجر والاذن على الملك فما دام ثبوته كان حق المولى ثابتا فيكون كالهبة ويملك الرجوع فيها بخلاف الكتابة فان فك حجر المكاتب بالعوض فيكون كالبيع ولا يصح الرجوع عنه ١٢ ٦٠ قوله الموت اقول ختم المصنف مبادي الاحكام بمسئلة الموت لاختتام الاحكام به فقال ان الموت هادم لاساس التكليف فلا يبقى على ذمة الميت شيء من التكاليف حتى رد الودائع والغصوب واداء الديون والوصايا نعم يبقى حق المالك في عين مال الوديعة والغصب وحق الدائن والموصى له في المال المتروك الميت فلكل واحد منهما ان ياخذه بنفسه لو ظفر به والواجب على الورثة ان يوفيها وكذا حق تجهيز الميت فيه ويحتمل ان يكون الاستثناء في قول المصنف فلا يبقى في ذمة الميت الا ما كان متعلقا الخ منقطعا فان تعلق حق المالك بعين الوديعة وكذا اشباهه ليس في ذمة المسبب فان بالموت فرغت ذمته ولم يبق عليه شيء من التكاليف الا المأثم كذا في احسن الشروح ١٢ ٦١ قوله ويقدم بالاجماع لكون الحاجة اليه اقوى منها الى قضاء الدين كما كان يقدم لباسه في حال حيوته على حق الغرماء حتى ليس لهم ان يمنعوه لبس الحاجة اليه ثم يقدم الديون على الوصايا لان الحاجة الى قضاء الدين اشد من الحاجة الى الوصايا لان الدين واجب والوصية تبرع واسقاط الواجب اهم من التبرع ثم يقدم وصاياه اذا لم تجاوز الثلث ثم يجري الميراث بطريق الخلافة لان حاجة الميت الى من يخلفه في امواله باقية بعد موته فاقام الشارع الوارث مقامه ١٢ ٦٢ قوله لحديث جابر رض في ما على فصلى عليه قال في المنهية عن جابر كان رسول الله صلى الله عليه وسلم لا يصلي على رجل مات وعليه دين فاتي بميت فقال عليه دين قال نعم ديناران قال صلوا على صاحبكم فقال ابو قتادة الانصاري هما علي يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم رواه ابو داود والنسائي كذا في التقرير انتهى ثم اقول في صحيح البخاري عن سلمة بن الاكوع ان النبي صلى الله عليه وسلم اتي بجنازة ليصلي عليها فقال هل عليها من دين قالوا نعم قال صلوا على صاحبكم قال ابو قتادة علي دينه يا رسول الله صلى الله عليه وسلم فصلى عليه ١٢

المقالة الثانية في الاحكام	بيان ان الموت هادم لاساس التكليف

ولتحققها خوطب[٥١] بحقوقه تعالى ويصح[٥٢] اقراره بالحدود والقصاص وانما الحجر لحق[٥٣] المولى فاذنه فك الحجر ورفع المانع لا اثبات الاهلية قالوا لو كان اهلا للتصرف لكان اهلا للملك لان التصرف سبب له مسبب عنه واللازم[٥٤] باطل اجماعا واذا لم يكن اهلا للتصرف لم يكن اهلا لليد لان اليد انما يستفاد بملك الرقبة او التصرف وقد انتفيا قلنا التخلف لمانع[٥٥] لا لعدم[٥٦] المقتضي ويجوز[٥٧] تعدد الاسباب لاهلية التصرف فرع لو اذن له المولى في نوع كان[٥٨] له التصرف مطلقا فثبت يده على كسبه كالمكاتب وانما يملك حجره دون المكاتب لان فك حجره بلا عوض فيكون كالهبة بخلاف[٥٩] الكتابة فهو كالبيع

مسألة الموت[٦٠] هادم لاساس التكليف فلا يبقى على ذمة الميت الا ما كان متعلقا بعين كالودائع والغصوب او بمال تركه كالديون والوصايا والتجهيز ويقدم[٦١] بالاجماع فلا يصح الكفالة بما عليه بعد الموت عند ابي حنيفة لانها ضم الذمة الى الذمة في المطالبة ولا مطالبة فلا ضم وعندهما يصح وبه قالت الائمة الثلثة رح لحديث[٦٢] جابر رض هما علي فصلى عليه

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

اللهم اغفر لصاحب تصفية وتصحيح هذا الكتاب المسمى بمسلم الثبوت ١٢

نفي الكفالة ايضا لكنا قال الفاضل الخيرآبادي ١٢ ٥٢ قوله وفيه ما فيه قال في المنهية اشار قال بما في رواية في صحيح ابن حبان فقال ابو قتادة انا اكفل به فقال بالوفاء فصلى عليه رسول الله صلى الله عليه وسلم وكان عليه ثمانية عشر درهما او سبعة عشر درهما في كونه منافيا للوعد كما في التحرير لجواز المبالغة في وفاء الوعد كما هو المتعارف انتهى قال احسن الشارحين حاصل الرواية ليس اقرارا بكفالة سابقة بل هو وعد وانا اكفل له مبالغة في وفاء الوعد وفيه انه يمكن ان يكون قوله انا اكفل به مبالغة في الايجاب لسابق ويؤكد الاقرار بكفالة سابقة فتامل فيه ١٢ ٥٣ قوله والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم لا يفتقر الى بقاء الذمة جواب عن دليلهم النقلي في احسن الشروح ان حاصله ان المطالبة الاخروية لا يحتاج الى بقاء الذمة فلا يصح الاستدلال بالمطالبة الاخروية على بقاء الدين المستلزم لبقاء الذمة واورد عليه بانه وقع في الاحاديث الصحيحة انه يعطي الغريم بازائه من الصلوات المفروضة من اعمال المديون انتهى بالاثم فقط ١٢ ٥٤ قوله فيظهر في حق من عليه دون من له يعني انه ظهر السقوط في حق من عليه وهو المديون ولا يظهر في حق من له الدين وهو الدائن فيبقى من جهته لا من جهة المديون وقال احسن الشارحين بقي ههنا كلام وهو ان الدين امر نسبي فلا يتصور بقاؤه مع انتفاء المديون لان النسبة لا يعقل بقاؤها الا ببقاء المنتسبين واجيب عنه بان الامور النسبية لا بد من تحقق طرفيها في الذهن عند تصورها واما النسب المأخوذة بحسب الخارج اي باعتبار الامور الخارجية فحالها بالنسبة اليها على ثلثة انحاء احدها ان يقتضي وجود كل منها كالنسبة المعية مثلا اذ لا يعقل وجودها في الخارج ما لم يتحقق طرفاها في الخارج بالفعل وثانيها ان لا يقتضي وجود كل منها بل يحصل مع وجودها كالنسبة اللزومية بين الممتنعات وثالثها ان لا يقتضي الا وجود احدهما فقط كالبعدية الحاصلة بالفعل لوجود زيد بالنسبة الى عمرو قد فات وجوده في الخارج فان هذه البعدية الحاصلة يقتضي وجود زيد فقط دون عمرو والدين بالنسبة الى الدائن من هذا القبيل فان من لوازمه الخاصة صحة المطالبة وهي تتحقق بالنسبة الى الدائن الموجود ولا يصح بالنسبة الى المديون المعدوم لفرض موته فالوجود الفرضي من هذه الجهة يتصور وجودها بالنظر الى الطالب دون المطلوب ورد بان هذا القدر من الوجود الفرضي للدين اذا كفى لصحة التبرع فليكف لصحة الكفالة ايضا وقد دل الحديث على ذلك فبهاء عاينة حال الميت عن ايجاب دفع اثمه ولو في الآخرة فان الاثم يندفع عنه لوصول المال الى مستحقه الا ان يقال الكفالة انما هي من جانب الميت فلا بد من بقاء المطالبة من جهته حتى ينضم الذمة الاخرى اليه وهي لم توجد فكيف يصح الكفالة فافهم انتهى وقد فضل الله سبحانه علينا باختتام المبادي الكلامية والاحكامية فالحمد لله على اتمامه والصلوة على نبيه وآله العبد الاواه الراجي نعمة الله محمد رضاء محمد بركت الله اللكنوي الفرنگي محلي وطنا والحنفي القادري الرزاقي مشربا ابن الفاضل الكامل العالم العامل مولانا الحافظ محمد احمد الله رحمه الله ابن امام الرياضيين مقدام المحققين مولانا محمد نعمت الله بن بحر العلوم والجاه مولانا المفتي محمد نور الله بن وارث علوم الخفي والجلي مولانا المفتي محمد ولي (راخ المشهور في الزمن الملا محمد حسن) بن صاحب الوتيرة العدى مولانا القاضي غلام مصطفى بن الفاضل الارشد الملا محمد اسعد بن خاتم الفقهاء والمحدثين الملا محمد قطب الدين الشهيد السهالوي رحمهم الله تعالى وادخلهم في اعلى عليين وافاض علينا من بركاتهم وبركات مشائخهم الكاملين آمين ثم آمين تم

التعليق المنعوت على مسلم الثبوت

بيان ان الموت لا يبرئ الميت عن الديون	المقالة الثانية في الاحكام

ولان الموت لا يبرأ ولذا يطالب به في الآخرة اجماعا ويصح التبرع بالاداء والجواب انه يحتمل لعدة وان يكون اقرارا بكفالة سابقة وفيه ما فيه والمطالبة الاخروية باعتبار الاثم لا يفتقر الى بقاء الذمة وصحة التبرع لبقاء الدين من جهة من له فان السقوط بالموت بضرورة فوت المحل فيظهر في حق من عليه دون من له

٥٥ قوله والجواب انه يحتمل العدة قال في المنهية قال ابن الهمام وهو الظاهر اذ لا يصح الكفالة للمجهول انتهى ولانها انما تتم بقبول المكفول له في المجلس ولم يوجد فيما نحن فيه كما في لفظ عن جابر للحاكم وفي التقرير وهو مشكل (يعني لو يدل بعدم الكفالة) لما اخرج الحاكم عن جابر وقال صحيح الاسناد فجعل رسول الله صلى الله عليه وسلم يقول هي عليك في مالك والميت منها بريء فقال نعم فصلى عليه انما قال في التقرير من ان هذا ينافي العدة لان المتبرع لا يكون مشغول الذمة وههنا قد شغل رسول الله صلى الله عليه وسلم ذمة ابي قتادة بقوله هي عليك التزم جابر بذلك بكلمة الايجاب فيكون كفالة تحقيقا بما قال المصنف اقول ظاهره كما ينافي العدة ينافي الكفالة ايضا لعدم براءة المكفول عنه في الكفالة فتدبر انتهى يعني ان في الكفالة حين اداء الكفيل وان بطل مطالبة الدين لكن ذمة المديون لم يفرغ فان الكفيل يطالب اداءه منه فهذا الحديث كما يدل على نفي الوعد كذلك يدل على

تمت

فهرست مباحث المختصر في الاصول المسمى بمسلم الثبوت مع حاشية التعليق المنعوت

- مسجد الواحد -